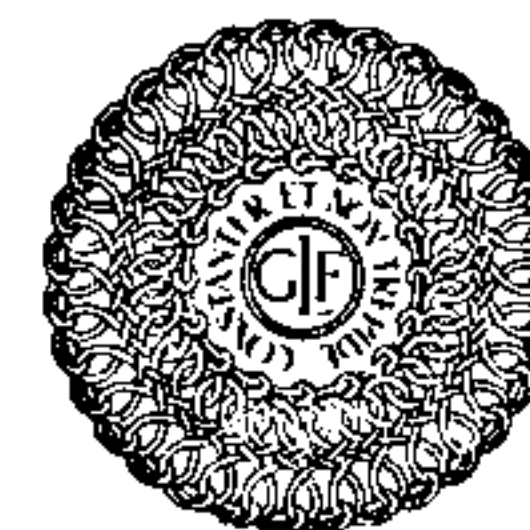
Prima edizione 1984

INTRODUZIONE A

PLOTINO

DI

MARGHERITA ISNARDI PARENTE

EDITORI LATERZA

AVVERTENZA I riferimenti dei presocratici sono desunti da H. Diels - W. Kranz (= DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin 1964[11]; quelli degli stoici antichi da H. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), Leipzig 1902-1905, rist. anast. Stuttgart 1965. I passi citati dei commentatori sono reperibili nel *corpus* dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* editi dalla Accademia prussiana delle scienze. « Real-Encycl. » designa la *Real-Encyclopädie für die Altertumswissenschaft* di Pauly-Wissowa-Kroll. Infine con la sigla ZM ci si riferisce per brevità a E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, in particolare al vol. II, p. III (*Platone e l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente), Firenze 1974.

I. LE PREMESSE

1. *L'Accademia antica e l'interpretazione di Platone.*

Quando si parla di neoplatonismo, si usa un termine moderno: i neoplatonici, quelli che noi chiamiamo così e consideriamo tali, chiamavano se stessi semplicemente « platonici » [1]. Essi intendevano rinnovare nella loro filosofia la autentica filosofia di Platone, ritrovata dopo secoli di deviazioni, fraintendimenti, deformazioni scolastiche. Tuttavia accoglievano nella loro filosofia, senza cambiarla nelle sue grandi linee, una tradizione che nella storia del platonismo risale a molto indietro, e che, sotto certi rispetti, ha radice nella stessa Accademia antica. E perciò non possiamo affrontare il problema del pensiero di Plotino — quello che noi consideriamo, con il suo maestro Ammonio Sacca, l'iniziatore di questa corrente filosofica — senza anzitutto porci il problema della sua preparazione remota.

Se l'inizio del nostro discorso verte intorno all'Accademia antica, ciò non è perché in questa debbano vedersi anticipati in senso specifico i contenuti dot-

[1] Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 12: « noluerint se dici peripateticos aut academicos, sed platonicos ».

trinali del neoplatonismo [2]. È, piuttosto, per la ragione che per la prima volta in seno ad essa si determina l'atteggiamento che si presenterà costantemente, con contenuti specifici di volta in volta diversi, nella storia della scuola e della tradizione platonica: interpretare Platone, comprendere Platone, risolvere le difficoltà intrinseche del testo platonico, scoprirne il vero significato al di là della metafora letteraria, difenderne la coerenza contro le apparenti contraddizioni [3], o, in definitiva, estrarre dalla filosofia di Platone un sistema. Per questa operazione, per questo lavoro di esegesi scolastica, c'è un alto prezzo da pagare: la sistematizzazione di un patrimonio filosofico vario, ricco e molteplice come quello del dialogo platonico non può essere operazione indolore: essa rischia di far perdere lo spirito della filosofia di Platone a tutto vantaggio di una struttura metafisica rigida. Ma, se questo è danno grave agli occhi dello storico moderno, non lo è certo agli occhi del discepolo antico, preoccupato non della corretta esegesi storica della dottrina del maestro, ma dell'enucleazione, da essa, di una verità oggettivamente valida, permanente, coerente a se stessa.

[2] Rimando per questo in particolare all'Introduzione a Senocrate-Ermodoro: *Frammenti* (« La scuola di Platone », III, collez. di testi diretta da M. Gigante), Napoli 1982, a cura di M. Isnardi Parente.

[3] È quello che si chiama il « portare aiuto », *boethein*; aiuto che non si attua solo e semplicemente come aiuto al discorso scritto per spiegarlo in nome di superiori princìpi (così T. Szlezak, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros*, « Museum Helveticum », XXXV [1978], pp. 18-32 e H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Intr. e trad. di G. Reale, Milano 1982, pp. 41 sgg.), ma anche in senso più largo, come dimostra Aristotele, *De caelo*, I, 9, 279b 32 sgg., ove il « portare aiuto a se stessi », cioè alla dottrina propria e di Platone, vuol dire semplicemente trovare argomentazioni che rafforzino la tesi dell'eternità del cosmo nonostante l'apparente nascita di questo nel tempo com'è descritta nel *Timeo*.

Lo spirito di Socrate, nonostante la profonda trasformazione dei contenuti, non può dirsi perduto nella filosofia di Platone. Questa è infatti caratterizzata da una serie di soste, di reticenze, di arresti; è percorsa costantemente da una vena aporetica, da un senso di indefinitività della ricerca che costringe ad una serie di proposte di soluzione, con risposte sempre parziali, e via via rivedibili. L'atteggiamento non solo teorico, ma etico e religioso che caratterizza Platone è quello della massima delfica « niente di troppo », o « conosci te stesso, cioè i tuoi limiti »: Platone è profondamente conscio della necessaria limitatezza di ogni conato filosofico, rifugge dalla tentazione ambiziosa della esaustività. Qui sta la ragione profonda della sua, ancora socratica, preferenza per la parola viva e mobile del linguaggio parlato nei confronti della rigidità dello scritto, e della sua scelta di una forma dello scritto che cerchi in qualche modo di imitare la mobilità della parola, cioè il dialogo [4]. Ma nell'Accademia un simile atteggiamento finisce con Platone. E quando, più tardi, Arcesilao cercherà di rinnovarlo, inaugurando in nome di Socrate e del Platone socratico una nuova fase della vita della scuola, l'irrigi-

[4] L'interpretazione sistematica di Platone, che vede nel dialogo uno scritto letterario e dietro le reticenze dei dialoghi altrettanti accenni a un sistema insegnato solo oralmente da Platone è oggi sostenuta dagli studiosi di Tubinga, H. J. Krämer (a partire da *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, fino al recente *Platone e i fondamenti della metafisica* cit., ove si può anche trovare una bibliografia ragionata degli scritti di Krämer a cura di G. Reale) e K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 1968²). Essa non è condivisa da chi scrive; per una presa di posizione, che richiede oggi peraltro nuove precisazioni in base alla letteratura critica degli anni più recenti, rimando a E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. II, 3: *Platone e l'Accademia antica*, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974, in part. pp. 109-31, 729-51; *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 164-7.

dimento e la forzatura dell'aporia platonica nella scettica « sospensione del giudizio » sarà palese [5].

Noi non possediamo nessuno scritto dei successori immediati di Platone, i filosofi dell'Accademia antica; e quelli che chiamiamo i loro « frammenti » sono in realtà piuttosto testimonianze che li riguardano. A parte la testimonianza coeva di Aristotele, quasi tutte le altre sono assai tardive, e quasi tutte indirette, giacché nella tarda antichità pochissime sopravvivevano ancora delle loro opere: forse tutt'al più alcune destinate ad una diffusione più larga, quelle cioè che non contenevano la parte più strettamente teoretica delle loro dottrine [6]. Quanto ad Aristotele, questi è certamente testimone prezioso, ma infido. Poiché Aristotele aveva partecipato, nella prima parte della sua carriera filosofica, negli anni cioè della sua partecipazione alla scuola di Platone, al lavoro di esegesi e puntualizzazione del patrimonio filosofico platonico, la sua interpretazione di Platone e degli accademici non può non portare di ciò le tracce. Lo apparenta agli altri accademici la convinzione che dal dialogo platonico, e fors'anche dal magistero diretto di Platone nella scuola, sia estraibile una dottrina rigida: molto spesso abbiamo l'impressione che Aristotele non valuti e critichi tanto la filosofia platonica in sé considerata, quale conosciamo attraverso l'espressione diretta di Platone stesso nel dialogo, quanto i corollari e le formulazioni esegetiche che discepoli come l'ortodosso Senocrate sono intenti a trarre dalla filosofia di Platone, nel loro sforzo di darle ordine sistematico [7]. È perciò talvolta difficile, nella testimonianza di Aristotele, sceverare l'autentico pensiero di Platone dal pensiero degli accademici suoi esegeti: e quando Aristotele ci parla della dottrina dei princìpi o di quella delle idee numeri — motivi sui quali dovremo tornare fra poco più estesamente — attribuendole a Platone stesso, è legittima la domanda fino a che punto la sua testimonianza riguardi direttamente Platone o fino a che punto riguardi una esegesi di scuola che non è altro se non una prima forma di platonismo.

Molto spesso, inoltre, ci accorgiamo che Aristotele tende a sovrapporre categorie filosofiche proprie a quelle di Platone, con atteggiamento d'altronde non diverso da quello di cui si è valso a proposito dei presocratici [8]. Noi non potremmo mai credere, ad esempio, che Platone abbia individuato in seno alle stesse idee un principio formale, che è l'unità, e un principio materiale, che è il binomio grande-piccolo, indice di fluttuazione estensiva, così come Aristotele

[5] Per Arcesilao nei riguardi di Socrate cfr. Cicerone, *Acad.* I, 12, 44-45.

[6] Probabilmente nella perdita delle opere degli accademici ebbe la sua parte l'incendio che distrusse largamente Atene durante l'assedio di Silla, nell'86 a. C. Di Speusippo nella tarda antichità si leggeva ancora, a quanto sembra, l'operetta *Sui numeri pitagorici*, che viene citata verbalmente dallo pseudo-Giamblico (fr. 4 Lang = 122 Isnardi Parente); di Senocrate forse la *Vita di Platone*, di cui abbiamo una citazione letterale da Simplicio (fr. 53 Heinze = frr. 264-266 Isnardi Parente).

[7] Cfr. ad es. come Senocrate cerca di piegare la filosofia di Platone alla teoria della tripartizione in fisica o teoria della « natura » (sensibile e intellegibile) logica o « teoria del discorso », etica (fr. 1 H. = 82 I.P.); o come cerca di estrarre dal *Timeo* e dalla presenza in esso di cinque figure geometriche la dottrina del « quinto elemento » (fr. 53 H. = 264-266 I.P.). Sull'intento di ortodossia di Senocrate, che mette capo peraltro ad una combinazione di Platone con Speusippo, cfr. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945, New York 1962², pp. 46 sgg. (tr. it., Firenze 1975).

[8] Cfr. a questo proposito H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, New York 1961²; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, New York 1962². Cherniss è stato il più rigoroso sostenitore della tesi secondo cui Aristotele ha operato sul pensiero dei predecessori una deformazione radicale.

ci dice in un passo della *Metafisica* (I, 987b 20-21): « forma e materia » è binomio tipico della filosofia prima di Aristotele stesso, del tutto estraneo alla filosofia di Platone, e l'espressione « grande-piccolo » è probabilmente una eco imprecisa dell'espressione « più-meno » che Platone usa nel *Filebo* per indicare l'indefinito in quanto fluttuazione quantitativa e dismisura [9]. Analogamente, dal passo (210a 1-2) che nella *Fisica* Aristotele dedica al *Timeo*, noi saremmo autorizzati ad arguire, se non possedessimo il *Timeo* stesso, che Platone avesse già sostenuto la teoria della materia in senso aristotelico, giacché Aristotele gli attribuisce una certa teoria della *hýle*, in realtà a Platone del tutto estranea: nel *Timeo* di Platone troviamo invece una certa teoria della *chóra* o « luogo-spazio », come sede primitiva in cui si riflettono le immagini del mondo sensibile, che non ha nulla a che fare con la materia in senso specifico (la *chóra* non è, infatti, sostrato concreto e parte componente delle sostanze corporee, come lo è invece la *hýle* aristotelica). Per queste ragioni la testimonianza di Aristotele è da assumersi con molta cautela: là dove possediamo gli scritti cui Aristotele si riferisce esplicitamente, come il *Fedone* o il *Timeo*, occorrerà di volta in volta effettuare con essi un preciso confronto; e su questa base regolarci nei casi più problematici in cui Aristotele sembra parlarci di dottrine di Platone non contenute nei dialoghi; ciò per non correre il rischio di gettar via il Platone che conosciamo direttamente in cambio di un Platone ipotetico, passato attraverso il filtro dell'interpretazione della scuola o di quella di Aristotele stesso.

[9] *Phileb.* 24b sgg. Nell'espressione del *Filebo* è esplicito un significato comparativo (eccesso-difetto) che manca invece nell'espressione di Aristotele.

2. *Dottrina delle idee e dottrina dei princìpi.*

In un passo dell'opera giovanile *Sulle Idee*, poi ripreso nella *Metafisica* [10], Aristotele ci avverte che per gli accademici — fra i quali egli, usando la prima persona plurale, sembra ancor porsi — la dottrina dei princìpi era divenuta ormai più importante della dottrina delle idee. Perciò se le due dottrine all'analisi risultassero incompatibili, la dottrina dei princìpi sarebbe senz'altro da preferire, e da abbandonarsi invece quella delle idee, fonte soltanto di difficoltà insolubili. Dallo stesso Aristotele sappiamo che il principale sostenitore di questo punto di vista è stato fra i filosofi dell'Accademia antica il successore di Platone nello scolarcato, suo nipote Speusippo; né è di scarso significato, ai fini di una caratterizzazione dell'Accademia come scuola, il fatto che da un discepolo diretto di Platone e primo scolarca dopo di lui sia stata rifiutata una dottrina così importante e centrale nella filosofia del maestro [11]. Ma occorre anzitutto chiedersi che cosa esattamente gli accademici intendessero per dottrina dei princìpi, e quale punto di partenza la filosofia di Platone potesse offrire per lo sviluppo di questa dottrina da essi considerata di importanza primaria.

La parola *archaí*, princìpi, non è certo usata da Aristotele solo a proposito di Platone o dell'Accademia. Doveva esser termine abbastanza generico, se tutta la ricostruzione storica delle dottrine antiche che serve di introduzione alla *Metafisica* verte sul problema dei « princìpi », preso in considerazione di

[10] *Metaph.* I, 990b, III, 1078b-1079a. Cfr. su tutto questo W. Leszl - D. Harlfinger, *Il « De ideis » di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975. ,

[11] Rimando all'Introduzione di Speusippo: *Frammenti*, « La scuola di Platone », I, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1980.

volta in volta per i filosofi « naturalisti », per i pitagorici, per Platone e la sua scuola. « Princìpi » sono gli elementi primi e semplici cui il tutto è riducibile: Aristotele stesso ci avverte che la parola « principio » (*archè*), indicante la realtà semplice dalla quale tutto deriva, e la parola « elemento » (*stoicheîon*), indicante la realtà semplice infinitesima in base alla quale tutto è composto, sono ancora spesso usate promiscuamente, interscambiabili [12]. Alcune aporie della *Metafisica* saranno proprio poste allo scopo di rimproverare agli accademici la mancanza di un chiarimento di fondo: nel sostenere la teoria dei princìpi Platone e i suoi oscillano, secondo Aristotele, fra una concezione di questi come generi sommi (universali) e una concezione degli stessi come elementi primi (specie infime, o addirittura individui); fra una concezione, cioè, di tipo derivazionistico ed una di tipo elementaristico o costruttivistico [13].

Comunque i princìpi vadano intesi, essi sono i momenti assolutamente semplici che costituiscono le condizioni prime del reale e lo rendono possibile. Stando al dialogo platonico, potremmo ipotizzare che « princìpi » per Platone siano le stesse idee: l'idea è concepita da Platone come unità assoluta nei riguardi del molteplice sensibile che ad essa si riferisce, ed è concepita come realtà assolutamente semplice nei riguardi del sensibile composto e periture [14]. Ma Aristotele non ci dice affatto questo nella sua presentazione polemica della dottrina delle idee, e attribuisce invece a Platone una teoria in base alla quale le idee non si porrebbero più, come nei dialoghi, quale punto

[12] *Metaph.* I, 983b 11, e altrove; *De an.* 404b 25; la distinzione precisa fra « princìpi » e « elementi » verrà poi fatta in periodo ellenistico (cfr. SVF II, 299 [da Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum*, VII, 134]).

[13] *Metaph.* III, 3, 998a-999a.

[14] Per le idee come « unità » assolute cfr. *Phileb.* 15a; per le idee come assolutamente semplici e non composte *Phaedo*, 78c; *Phileb.* 59c.

d'arrivo ultimo nella gerarchia dell'essere — « essenza che è veracemente », essenza semplice, esente da *génesis* o divenire, identica a se stessa, condizione prima del divenire in quanto suo modello perfetto — ma sarebbero a loro volta derivate da due princìpi superiori ad esse, rispettivamente l'Uno, principio primo, fonte della razionalità, e un secondo principio ad esso contrapposto. Di questo secondo principio Platone e gli accademici avrebbero dato una definizione concettuale diversa, dando rilievo a seconda dei casi al suo carattere di fluttuazione quantitativa, molteplicità, indefinitività, disuguaglianza; un ampio passo della *Metafisica* (1087b 4 sgg.) ci offre un panorama assai variato delle posizioni accademiche in proposito. Quali che siano i diversi modi di concepire e caratterizzare il secondo principio, Platone e gli accademici avrebbero sostenuto una teoria dualistica di tipo pitagorizzante, considerando fondamento della realtà l'opposizione di due momenti primi: da un lato il momento unificatore del tutto, dall'altro il momento della divisione, dispersione, molteplicità indefinita: il limite e l'illimitato dell'opposizione pitagorica, modificati nella forma dell'unità e del principio ad esso opposto, che Platone — sempre secondo Aristotele — avrebbe prospettato in forma diadica, come binomio « grande-piccolo » [15].

Se questa è l'interpretazione di Platone che la prima Accademia propone, bisogna ritenere che la parte della dottrina di Platone che ha trovato sviluppo fra i discepoli è la tematica dei dialoghi tardi: il *Parmenide*, il *Filebo*, il *Timeo*, certi spunti del *Politico*. Nel *Parmenide* è centrale la dialettica uno-molti; ma Platone ne studiava le molteplici implicazioni prescindendo dal problema delle idee e affrontando questa tematica sotto l'aspetto logico-ontologico, non certo con l'intento di presentare unità e molteplicità

[15] Per il commento al passo della *Metafisica* rimando a Senocrate-Ermodoro: *Frammenti*, pp. 330 sgg.

con i princìpi metafisici da cui le idee sarebbero derivate. Nel *Filebo* egli aveva adottato una terminologia di imprestito pitagorico, per studiare il rapporto fra l'ordine ideale, che è misura e identità, e quella fluttuazione indefinita fra eccesso e difetto in cui consiste la dismisura, chiamando l'un aspetto limite, *péras*, l'altro illimitato, *ápeiron*; ma nel *Politico* aveva cercato di dar maggior precisione a questo secondo concetto, affermando che non si pone solo il problema del rapporto fra misura ideale da un lato, grandezza e piccolezza dall'altro, bensì anche quello di un rapporto reciproco interno fra la grandezza e la piccolezza. E nel *Timeo* si era posto sotto un altro aspetto — quello cosmogonico — e attraverso i veli dell'allegoria il problema dell'ordinamento del tutto, e aveva cercato anche di introdurre il concetto di un « luogo » o « recipiente » adatto ad accogliere in sé il riflesso dell'ordine ideale, che si attua nella forma di un ordinamento matematico, secondo figure geometriche elementari [16]. Emergeva, attraverso queste tappe, una nuova figura, prima ignorata da Platone: quella della realtà ultima e costitutiva del sensibile, considerato ora di per sé, e non solamente, come nei dialoghi precedenti, in quanto pura copia dell'ordine ideale e cioè in forma negativa e indiretta. Si precisava così la ricerca dell'essenza specifica della realtà sensibile, individuata nella dismisura e nel rapporto interno fra estremi in senso opposto, in un fondamentale dislivello; si estendeva l'attenzione all'individuazione di un « luogo » proprio della realtà sensibile in quanto tale, opaco e amorfo, al di là di quell'ordinamento razionale ch'è riflesso del modello ideale.

Tutto questo è certamente indice dell'emergere, in seno alla filosofia di Platone, di una esigenza dua-

[16] Cfr. per questo ZM II, 3, pp. 55-75, a proposito dell'interpretazione di questa dottrina (*Tim.* 49a sgg.) nella storia della critica; per l'interpretazione del rapporto fra *chóra* e *ápeiron* (indefinito), ivi, pp. 14-8.

listica che avrebbe potuto portarlo assai vicino a una posizione del genere di quella rappresentata dalla teoria pitagorica delle *systoichíai*, le due serie contrapposte di realtà positive e negative di cui ci dà notizia Aristotele — serie i cui termini iniziali sono per l'appunto « limite » e « illimitato » [17]. Ma non ci risulta che Platone abbia compiuto il passo decisivo in questo senso; un passo che avrebbe irrigidito in sistema la sua filosofia e introdotto uno schematismo rigido al posto dell'aporia. Fino ai dialoghi più tardi Platone appare sempre essersi mantenuto fedele alla dottrina delle idee: il che vuol dire continuare a sostenere una prospettiva pluralistica, al di là della quale non si pone alcuna unità suprema trascendente (anzi questa, nella prima ipotesi del *Parmenide*, è esplicitamente negata: essa sarebbe un ineffabile, non avrebbe neanche un nome, e noi sappiamo dalla *VII Epistola* che il nome è la prima forma di conoscibilità e comunicabilità per ogni realtà che possa porsi) [18]. La dialettica uno-molti può esser dunque per Platone trattata indipendentemente dal problema delle idee a patto che la si scarnifichi riducendola al suo puro schematismo logico; e i giochi dialettici della seconda parte del *Parmenide* stanno ad attestarlo. Ma se torniamo a porla sul piano puramente ontologico essa non può che essere inserita in quella cornice che Platone ritiene imprescindibile: si risolve cioè nel contrasto fra l'unità dell'idea e la dispersiva molteplicità del sensibile. In ognuno dei settori del reale che si richiamano ad un modello ideale, si attua e si ripete il contrasto fra il principio unitario e unificatore — l'idea ch'è modello razionale, ordine, misura — e una indefinita molteplicità, fluttuante fra eccesso e difetto, che ha in essa la sua norma e quindi il suo

[17] *Metaph.* I, 986a; cfr. M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici, testimonianze e frammenti*, Firenze 1958-1964, III, pp. 76-86 (e *Aristotele e i Pitagorici*, ivi, pp. 3-26).
[18] Cfr. *Parm.* 142a e al contrario *Epist.* VII, 342b.

ideale criterio di stabilità. L'esigenza del « ricondurre a unità » che Platone esprime nel corso dei dialoghi, fino al più tardo di esso, le *Leggi* (XII, 965b 9), non ci appare por capo a un tentativo di unificazione suprema del tutto o riconducimento della realtà metafisica nel suo insieme a un principio unico: primaria nella filosofia di Platone è la funzione trascendente del modello perfetto, della norma ideale, del valore, di fronte alla dismisura e alla dispersione del reale empirico, e sono questi valori paradigmatici che dominano l'orizzonte della sua filosofia, costituendone gli autentici princìpi [19].

Tuttavia, se nei dialoghi della maturità fino alla *Repubblica* il problema del sensibile è in certo senso eluso, rappresentandosi questo Platone solo e semplicemente in maniera indiretta, nei dialoghi più tardi esso si pone, abbiam visto, con una pregnanza nuova; la realtà non si riassume più nei termini di idea e di sensibile ordinato e reso intellegibile dalla partecipazione all'idea, ma emergono altre caratterizzazioni tendenti a cogliere la realtà del sensibile di per sé, al di là della partecipazione all'ordine ideale. Quelli fra gli accademici, come Speusippo, che sentiranno più fortemente l'esigenza di sviluppo di questa nuova strada, non senza un sensibile apporto dell'influenza pitagorica, rifiuteranno come ormai inutile la stessa ipotesi delle idee. Ma nascerà invece con

[19] Per l'esegesi del « Bene al di sopra dell'essere » di *Resp.* VI, 509a-b, concordo, contro l'interpretazione di Krämer (*Epekeina tes ousias. Zu Platon, Politeia 509b*, « Archiv. f. Geschichte d. Philosophie », LI [1969], pp. 1-30), con quella, in termini assiologici e non metafisici, di K. v. Fritz, *Die philosophische Stelle im Siebten Platonsbrief und die Frage der « esoterischen » Philosophie Platons*, « Phron. », XI (1966), pp. 117-53, in part. 150 sgg. (cfr. anche, dello stesso v. Fritz, *Zur Frage der « esoterischen » Philosophie Platons*, « Archiv. f. Gesch. d. Philos. », XLIX [1967], pp. 255-68; ambedue gli scritti oggi in *Schriften zur Griechischen Logik*, I, Stuttgart 1978).

Senocrate, il terzo scolarca dell'Accademia, quello che passa per esser stato il più fedele discepolo di Platone, un platonismo che tende ad assumere aspetti di ortodossia, anche se questa ortodossia viene poi tradita nella sostanza. Noi possiamo cercare di ricostruire press'a poco il pensiero di Senocrate in questa forma: se le idee sono molte, applicabili ciascuna ad una serie di entità sensibili come suo modello, e allo stesso tempo se ciascuna idea rappresenta una unità suprema nei riguardi del molteplice che ad essa si richiama, vuol dire che unità e molteplicità vengono a far parte della natura dell'idea: ossia che l'idea partecipa di uno e molteplice come i sensibili partecipano dell'essenza delle idee; e quindi unità e molteplicità sono trascendenti alle idee stesse. Al di sopra delle idee si pongono dunque due princìpi assolutamente primi, semplici e trascendenti, di cui il primo, l'Uno, rappresenta il modello supremo della razionalità, l'altro è la prima molteplicità o il primo indefinito; se non da Platone, dalla tradizione pitagorica, forse, Senocrate riprese il termine di « diade » per designarlo [20].

È da questi due princìpi supremi che tutto deriva; idee, forme geometriche (quelle che il *Timeo* poneva a fondamento stesso dell'ordinamento del reale), realtà sensibili. Nasceva con questo un sistema nuovo, conglobante in sé le idee, ma tale da togliere ad esse il più autentico significato che avevano nella teoria platonica, quello di valori e di norme: esse infatti, come meglio vedremo fra poco, venivano ridotte da Senocrate al loro puro schema quantitativo, perdendo il loro significato assiologico, di valore e perfezione qualitativa. Era operazione, però, che sembrava dare al pensiero di Platone unità e coerenza, stabilendolo

[20] Aristotele sembra riservare a Platone l'espressione « grande-piccolo »; e l'autore che si rifiuta di usare l'espressione « disuguale », *Metaph.* 1087b 27, è stato ravvisato in Senocrate. Probabilmente è sua l'espressione « diade indefinita »; cfr. però più oltre, nota 28.

su più solide basi. A quanto possiamo cogliere dalle testimonianze, Senocrate era uso attribuire al maestro quanto considerava anche solamente implicito nel suo insegnamento. Affermava che Platone aveva già, almeno « virtualmente », operato una suddivisione della filosofia in tre parti (una teoretica o logica, una fisica, cioè relativa alla natura oggettiva delle cose, *phýsis*, una etica), quale egli stesso in effetti proponeva nel suo intento di sistematizzazione; sulla base della presenza di una quinta figura, il dodecaedro, nel *Timeo* di Platone, non esitava ad attribuire a Platone stesso la teoria del quinto elemento, contro l'esplicita lettera dello stesso *Timeo*; di questo medesimo dialogo, in cui Platone aveva affermato di non voler offrire se non un « discorso probabile » intorno alla realtà del cosmo, si sforzava di dare una versione scientifica, risolvendo l'allegoresi in rigide verità teoriche e attribuendo a Platone intenti didattici e figurativi [21]. Non ci stupisce che così egli si sia comportato nei riguardi del rapporto fra idee e « princìpi »; se sulla base di aporie avanzate dallo stesso Platone nell'ambito dell'insegnamento accademico e non tradottesi nello scritto (Platone progettò anche dialoghi che poi non scrisse, come ad esempio quel *Filosofo* che doveva concludere la trilogia *Sofista-Politico*), non ci sarà mai possibile sapere. Ma questo modo senocrateo di impostare la questione non ha mancato di esercitare influenza su Aristotele.

Aristotele e Senocrate, più tardi nemici acerrimi, ebbero infatti una formazione comune; insieme lasciarono la scuola all'inizio dello scolarcato di Speusippo per recarsi presso Ermia signore di Atarneo, dove già gli accademici Erasto e Corisco avevano dato vita a un sodalizio platonico. Il Platone là insegnato da Senocrate era certamente un Platone « senocrateo »: il Platone di un discepolo ortodosso nei suoi intenti,

[21] Cfr. fr. 54 H. = 153 I.P.; e sopra, nota 7.

inteso a difendere il maestro da accuse di incongruenze e contraddizioni, a offrirgli una *boétheia*, un soccorso, nei punti difficili o dubbiosi della sua teoria, rettificando, spiegando, esplicitando. La fedeltà al maestro si esplica nella scuola antica in maniera per noi singolare: continuando l'insegnamento del maestro nel proprio. E non va dimenticato che l'Accademia antica subiva anche fortemente l'influenza del pitagorismo, e nella scuola pitagorica l'attribuzione al maestro era stata ed era dogma costante: sotto il nome di « Pitagora », per questa ragione, va tutto un vastissimo materiale dossografico che comprende non solo teorie dei pitagorici del V o del IV secolo a. C., quelli noti già a Socrate o Platone, ma anche teorie platonizzanti dei tardi neopitagorici; o anche, e questo è particolarmente interessante per noi in questo momento, teorie degli accademici, in particolare di Senocrate, che questi amavano coprire non solo dell'autorità di Platone ma anche di quella di Pitagora [22].

3. *I « sistemi » dei primi platonici.*

Possiamo così cominciare a chiederci quali siano i motivi formatisi nell'Accademia antica che resteranno costanti nella storia del platonismo. Certo, anche se occorre guardarsi dal forzare troppo le analogie fra primo platonismo e platonismo più tardo, e se non va in alcun modo dimenticato che la prosecuzione immediata di molti motivi senocratei è da vedersi anzitutto nella filosofia ellenistica [23], non si può negare che il sistema eclettizzante di Senocrate ha avuto la sua importanza per gli sviluppi della tradi-

[22] Questo motivo è stato messo particolarmente in rilievo da W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Philolaos, Pythagoras und Platon*, Nürnberg 1962, cap. I.

[23] Rimando per questo a M. Isnardi Parente, *Preellenismo in Senocrate*, « Elenchos », I (1981), pp. 5-44.

zione platonica. Speusippo, con molta coerenza, aveva rifiutato le idee, una volta accettati i princìpi, e aveva fatto notevoli concessioni al dualismo pitagorico; per ogni aspetto dell'essere si pongono due condizioni primarie in forma diadica, così per i numeri, che sono le prime realtà, come per le figure, per l'anima, per i sensibili [24]. Senocrate al contrario compiva l'operazione della conciliazione fra dottrina dei princìpi e la dottrina delle idee, e dava al sistema così ottenuto un carattere assai più accentuatamente monistico. La funzione del « secondo principio » nel sistema senocrateo sembra assai ridotta rispetto a quella che esso aveva nel sistema di Speusippo: esso è necessario come concausa per la derivazione del reale molteplice dall'unità, ma non lo ritroviamo con sue caratteristiche specifiche ai vari livelli dell'essere. Dominano il sistema di Senocrate l'Uno e le idee; e la presenza, fra queste e il reale sensibile, di un momento intermedio, lo spazio geometrico e le figure, comincia a far intravvedere quella teoria dello sviluppo continuo del reale, dal principio metafisico trascendente fino al sensibile, che caratterizzerà poi il platonismo tardivo.

Il sistema di Speusippo ha un andamento progressivistico e costruttivistico; il bene per Speusippo non è principio, non coincide con l'Uno, emerge come forma e perfezione realizzata nel corso dello sviluppo del reale [25]. Non così per Senocrate, il cui sistema ha un andamento derivazionistico, anche se, nel suo carattere eclettizzante, siano poi in esso reperibili aspetti elementaristici (Senocrate — bisogna accennarne anche se, in questa sede, scarsamente ci interessa questo aspetto del suo pensiero — è sostenitore di una teoria para-atomistica del reale fisico, fondata su un corpu-

[24] Fr. 33a Lang = 48 I.P.; commento in Speusippo: *Frammenti*, pp. 267 sgg.

[25] Frr. 34a-f L. = 53-58 I.P.; commento ivi, pp. 274 sgg. Cfr. oggi, con qualche diversità su questo punto, L. Tarán, *Speusippus of Athens. A critical Study*, Leiden 1981, pp. 41 sgg.

scolarismo geometrico affine a quello del *Timeo* e su un quasi-atomismo geometrico, negante la infinita divisibilità matematica e postulante, come elementi geometrici ultimi, quelle grandezze minime che sono le « linee indivisibili » [26]). L'Uno-principio è il principio dell'ordine e della misura, quindi del bene; e mentre Speusippo aveva visto il bene attuantesi come perfezione dispiegata in base a un certo processo, e l'Uno solo come inizio o condizione, ancora in sé assiologicamente indifferente, del processo stesso, Senocrate può dirsi in qualche modo iniziatore della teoria dell'Uno come bene, anche se non ci è riportata su di lui esplicitamente nessuna notizia che ci induca a far cominciare da lui l'esegesi combinatoria del Bene della *Repubblica* (508c-509c) e dell'Uno del *Parmenide*, quella che poi assumerà tanta importanza nella storia del neopitagorismo e del medio e neoplatonismo [27].

Se il bene è l'unità, il suo opposto, fonte dell'indefinito, è non Uno; perciò Senocrate sembra aver usato alternativamente per esso il termine di *plêthos*, molteplicità, già usato da Speusippo (termine derivante da esegesi del *Parmenide*) e quello di « diade » come prima molteplicità, o diade indefinita, *dyàs aóristos*, per evitare confusione col concetto della diade determinata che non è altro che l'idea del due [28]. La riduzione alla quantità è implicita in queste scelte: Uno e diade-molteplicità sono le condizioni prime del numero. Ma ciò non conduce Senocrate,

[26] Fr. 42 H. = 127 I.P.; commento in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 357 sgg. (ove si potrà trovare citata ampia letteratura critica sulla questione: particolarmente importante H. J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, Exkurs II: *Die Physik des Xenokrates*).

[27] Cherniss, *Riddle*, p. 51 (con riferimento tuttavia piuttosto al *Filebo* e al *Timeo* che non al *Parmenide*).

[28] Fr. 28 H. = 101-102 I.P., passi dai quali si deduce l'interscambiabilità dei due termini nel gioco di parole compiuto da Senocrate.

come già Speusippo, a negare la sussistenza delle idee a tutto favore del numero: lo porta invece ad affermare il carattere intrinsecamente matematico della forma ideale, che non è altro che un numero sublimato nella trascendenza.

Le idee così concepite non sono più princìpi o realtà semplici, ma risultano intrinsecamente composte. Il numero, composto di unità e molteplicità, offre loro il modello formale intrinseco. Si viene così incontro, secondo Senocrate, ad un'altra serie di gravi difficoltà lasciate insolute da Platone, e precisamente quelle implicite nell'uso del metodo « diairetico ». Questo metodo logico, illustrato da Platone nei due dialoghi *Politico* e *Sofista*, comporta una continua dicotomia dei concetti fino a che non si giunga ad un concetto unico, *átomon*, non più divisibile. Da come Platone ne fa uso, ci accorgiamo facilmente che esso vale come approccio progressivo al concetto da definire, e che ad esso è essenziale soprattutto l'atto della rimozione dei concetti estranei, compiuta via via nel processo di avvicinamento: la *diaíresis* è una forma di purificazione graduale della mente, preliminare e propedeutica, che poi viene abbandonata una volta che abbia svolto il suo compito di introduzione alla tematica da trattare [29]. Qualora però si dia ad essa una rilevanza non puramente metodologica ma contenutistica, come sembra avvenisse nell'ambito della prima Accademia, cominciano le difficoltà di un suo accordo con la dottrina delle idee. Non porta essa verso la necessaria ammissione di un carattere composito dell'idea, dal momento che una idea di tipo più generale risulta divisibile in una serie di dicotomie rappresentanti coppie di concetti più circoscritti? E se essa porta verso questo, come è più sostenibile la teoria delle idee assolutamente semplici, *monádes* o *henádes* come vuole il *Filebo*, *asýntheta* come vuole

[29] Cherniss, *Riddle*, pp. 54 sgg., sulla linea di P. Shorey, *What Plato said*, Chicago 1933, p. 295.

il *Fedone*? Nell'Accademia sia Speusippo, prescindendo dalla dottrina delle idee, sia Senocrate, con intenti conciliatori rispetto a questa, cominciano a elaborare in loro scritti specifici, i cui titoli ci sono resi dal biografo Diogene Laerzio, la teoria dei generi e delle specie [30]. Senocrate in particolare presenta una nuova versione della dottrina delle idee come entità composite, nascenti da una *sýllepsis* di più forme o specie; e il modello di tale composizione è offerto dalla struttura del numero, insieme unitaria e composita. Le idee si rivelano perciò numeri ideali [31].

Dall'opera *Sulle idee* di Aristotele, ci accorgiamo che la modifica operatasi nell'Accademia a proposito della dottrina delle idee non si limita a questo. Gli accademici hanno cominciato a porre all'estensione delle idee delle limitazioni sostanziali: idee, per essi, non si dànno se non di certi tipi di realtà: realtà naturali, realtà positive, realtà sostanziali. Sembrano quindi escluse le idee o modelli razionali di realtà uscenti fuori dell'ordine naturale e puro prodotto di artificio, quelle di disvalori, quelle di forme del reale puramente relative, che hanno il loro essere solo in rapporto a qualcos'altro. L'argomento controversistico di Aristotele contro le dimostrazioni che gli accademici — certo la cerchia di Senocrate — fanno intorno alle idee è proprio quello secondo cui tali dimostrazioni, una volta accettate, porterebbero a dover ammettere idee di realtà di cui per definizione invece le si nega [32].

Su questo punto, nuovamente, il divario da Platone appare sostanziale. Perché Platone, anche se, all'inizio del *Parmenide*, appare essersi posto il pro-

[30] Diogene Laerzio, *Vitae*, IV, 5 (per Speusippo), 13 (per Senocrate).

[31] Rimando per questo a M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979, p. 110 (sulla base di Sesto Empirico, *Adv. phys.* II, 258 sgg.).

[32] Cfr. ad es. *Metaph.* I, 991b 5-7; schema polemico ampiamente usato nei « contro-argomenti » del *De ideis*.

blema di una qualche possibile limitazione dell'estensione delle idee [33], in realtà è portato dalla logica intrinseca della sua dottrina ad ammettere modelli ideali di ogni tipo di realtà. L'esigenza di un modello perfetto si pone nei confronti di qualsiasi realtà, anche di quelle intrinsecamente negative, i disvalori: per quanti esempi di ingiusto si possano incontrare nell'esperienza sensibile, nessuno di essi è l'ingiusto assoluto e perfetto, allo stesso modo che nessuna forma di bello sensibile è il bello in sé; e nel valutare la portata dell'ingiusto noi richiediamo già, in precedenza, un metro di giudizio assoluto allo stesso modo che nel valutare la giustizia o l'uguaglianza, nell'esprimere il nostro giudizio circa il giusto o circa l'uguale. Si dànno perciò idee dell'empietà, o del vizio, in quanto proiezioni dell'estremo assoluto cui simili disvalori possono teoricamente giungere. Quanto poi agli esseri prodotti di artificio, Platone non sembra mai aver negato ad essi quell'autentica realtà che è la razionalità derivante dal modello: l'ha negata, semmai, per gli esseri riprodotti, pure copie del sensibile, privi di una funzione concreta: la realtà che ha e svolge una funzione concreta (la spola, p. es., di *Cratilo*, 389a sgg.) ha anche un suo modello razionale e una sua norma [34]. Per Senocrate, invece, stando ad una tardiva ma non imprecisa testimonianza di Proclo [35], ci sono

[33] *Parm.* 130a sgg.: a proposito delle idee di esseri vili (il fango) o di esseri parziali (il capello, non sussistente di per sé perché facente parte di altro). Anche di tali realtà si dànno idee, ma indirettamente (del capello mediante l'idea di uomo, del fango mediante l'idea dell'elemento terra, corrispondente alla forma geometrica del cubo; e così via). È, in ogni caso, riveduta l'asserzione di *Resp.* 596a (« c'è un'idea per ogni classe di oggetti definibile con un nome ») ove abbiamo l'estensione massima dei modelli. Per le idee di realtà negative cfr. *Euthyphr.* 5d, *Resp.* VI, 476a, *Theaet.* 176a ecc.

[34] Rimando per questo a M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966, cap. I.

[35] Fr. 30 H. = 94 I.P.; cfr. commento, ivi, pp. 325-7.

idee solo « di tutto ciò che sussiste per sempre nell'ordine della natura »: delle realtà naturali e non di quelle artificiali, non solo, ma anche delle specie naturali e non degli individui; problema, anche questo, che sembra essere nuovo rispetto a Platone, ed emergente in seno alla gerarchia genere-specie-individuo in corso di elaborazione nell'Accademia.

Quanto all'esclusione di modelli ideali per le realtà puramente relative, essa presuppone una distinzione categoriale della realtà in « sostanza » e « relativo » che anch'essa non è reperibile *ut sic* nella filosofia platonica [36]. Di Senocrate, invece, sappiamo che egli operava, indipendentemente dalla divisione « verticale » in idee e sensibili, anche una divisione « orizzontale » delle realtà in realtà che sono di per sé (*kath' hautá*) e realtà che si pongono solo in relazione a qualcos'altro (*prós ti*) [37]. Ed una testimonianza analoga abbiamo per un altro accademico dell'immediata cerchia di Platone, Ermodoro, la cui divisione categoriale sarebbe stata un po' più complicata, implicante una prima suddivisione di realtà per sé e realtà relative ad altro ed una seconda suddivisione di queste ultime in opposizioni e relativi puri [38]. In

[36] Non si può vedere una divisione categoriale del genere in *Sophist.* 255c, ove c'è tutt'al più lo spunto da cui gli accademici hanno preso le mosse per l'ulteriore divisione categoriale; Platone mostra qui di risolvere immediatamente il problema entro la tematica fondamentale del *Sofista*, ch'è il rapporto di medesimo-altro.

[37] Così da una testimonianza di Simplicio: fr. 12 H. = 95 I.P. (Senocrate rimproverava ad Aristotele l'inutile abbondanza delle categorie).

[38] Ermodoro, fr. 7 I.P.; il passo di Simplicio (*In Arist. Phys.*, p. 247, 30 sgg. Diels), ha avuto un'ampia trattazione nella storia della critica: si possono qui citare come studi di particolare importanza P. Merlan, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, I, « Philologus », LXXXIX (1934), pp. 35-53; P. Wilpert, *Neue Fragmente aus Peri Tagathou*, « Hermes », LXXVI (1941), pp. 225-50; Krämer, *Arete*, pp. 285 sgg.; ma per un più ampio resoconto della letteratura critica cfr. Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 439 sgg.

un testo assai più tardo, di Sesto Empirico, che cita una non meglio precisata fonte neopitagorica, questa divisione ricompare con un collegamento esplicito con la dottrina dei princìpi: dall'Uno dipendono le realtà sostanziali e positive, dalla diade indefinita quelle negative e quelle puramente relative [39]. È probabile che questo aggancio alla dottrina dei princìpi sia di derivazione accademica; ma è anche quanto mai probabile che in Senocrate, fedele alla dottrina delle idee, ci fosse anche a questo proposito un intento di conciliare fra loro idee e princìpi. Le realtà si dividono in due serie, quelle dipendenti dal principio dell'ordine e della definitività e quelle dipendenti dal principio della molteplicità e indefinitezza. Per le prime si dà la necessità di un modello trascendente: esse portano in sé il riflesso di quell'ordine razionale che si articola nei due momenti dell'unità suprema e delle idee, che contengono già in sé la prima implicazione della molteplicità, ma in cui l'unità, la misura, il definito prevalgono su ciò ch'è divisione e inizio di indefinitività. Per le altre invece, le realtà negative o relative, non è da ipotizzarsi alcun modello trascendente, ma è sufficiente a spiegarle il prevalere in esse del principio molteplice-indefinito: in altre parole, esse appartengono solo al mondo sensibile [40]. Le idee, insomma, hanno nel sistema di Senocrate un ruolo ormai ridotto: che sono un momento della derivazione del reale dai princìpi, e servono per spiegare una parte della realtà, quella con cui hanno un rapporto di sostanziale somiglianza, quella riconducibile alla razionalità del numero. Non a caso Aristotele nel *Sulle idee* cita come esempio l'idea dell'uguale e l'idea della salute, cioè di quella proprietà che dalla medicina pitagorizzante è considerata simmetria degli elementi nel corpo animale; e non a caso Proclo molto più tardi parlerà di idee delle sole realtà naturali, dal momento che queste ultime sono strutturate razionalmente secondo figure geometriche [41].

[39] Sesto, *Adv. phys.*, II, 276.

[40] Rimando a M. Isnardi Parente, *Le perì ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrate?*, « Phronesis », XXVI (1981), pp. 135-52.

4. *Le idee come pensieri di Dio.*

Non sono mancati, fra gli studiosi moderni, quelli che hanno ritenuto di poter far risalire a Senocrate una teoria destinata ad avere poi un'enorme fortuna nella storia della tradizione platonica: quella secondo cui le idee non sono altro che pensieri dell'intelletto divino ed esemplari eterni del reale che sussistono all'interno di quello [42]. È necessario vagliare brevemente questa ipotesi: certo, se essa potesse venir comprovata o almeno in qualche maniera apparire verosimile, i legami fra l'Accademia antica e il platonismo postellenistico si farebbero senza dubbio assai più stretti di quanto altrimenti non appaiano.

In realtà nelle testimonianze relative a Senocrate nulla ci conduce chiaramente su questa strada. Non troviamo mai in esse l'affermazione che l'idea è un pensiero (*nóema*), affermazione che andrebbe direttamente contro a quanto è sostenuto da Platone nel *Parmenide* (130a): esser cioè l'idea non un pensiero, ma una realtà oggettivamente esistente nell'ordine razionale eterno. La testimonianza di Proclo cui sopra si è fatto cenno (fr. 30 Heinze = 94 Isnardi Parente) contiene una breve parte senocratea — quella della

[41] Cfr. *De ideis*, fr. 3 Ross (p. 122, 15-19); e quanto detto in *Studi sull'Accademia platonica antica*, pp. 83-9.

[42] Per lo *status quaestionis* posso rimandare a ZM II, 3, pp. 958-62; qui basti citare R. E. Witt, *Albinus and the History of the Middle Platonism*, Cambridge 1937, pp. 71 sgg. (contro cui Cherniss, « American Journal of Philology », LIX [1938], oggi in *Selected Papers*, Leiden 1977, pp. 468-73); H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, pp. 56 sgg., 99 sgg., 371 sgg. e altrove *passim*.

vera e propria definizione — e una parte di commento ad esso, carica di materiale postsenocrateo: in questo commento, insieme con una disquisizione sulle cause che denota chiaramente fonti stoiche, troviamo anche un accenno all'intelletto divino come sede delle idee: ma è chiaro che si tratta di una deduzione tratta in base a teorie ben più tardive, ormai diventate correnti nel neoplatonismo, e che nulla di simile possiamo attribuire a Senocrate stesso [43].

Una testimonianza dossografica attribuisce a Senocrate la teoria secondo cui due princìpi opererebbero nel cosmo: uno superiore, la Monade o Intelligenza, che ha funzione di padre; uno inferiore, la Diade o Anima, che ha funzione di madre [44]. È una teoria per noi interessante, perché ci fa vedere come Senocrate operasse una proiezione dei princìpi nella realtà cosmica: in questa egli avrebbe visto operanti due forze cosmiche corrispondenti analogicamente ai princìpi stessi, non certo però identificantisi con essi, perché essi sono realtà metafisiche, quindi metacosmiche. Un più preciso riferimento di dottrina senocratea, fatto da Sesto Empirico, ci insegna che Senocrate riteneva che la realtà del tutto si dividesse in tre sfere: una al di fuori del cosmo, cioè al di fuori del tempo e dello spazio, colta solo dall'intelletto puro; una rappresentata dal cielo, e già mista di sensibile e di intellegibile, tanto che a conoscerla è la facoltà dell'opinare, mista di vero e di falso; infine quella del sensibile, soggetta alla conoscenza dei sensi [45]. Ciò significa che per Senocrate esiste una sfera delle idee e dei princìpi che si pone al di là della stessa suprema realtà visibile, il cielo. L'Intelligenza-Monade, invece, «regna nel cielo», governa la parte superiore del cosmo visibile. Si tratta quindi di un *epouránios theós*, per

[43] Rimando a Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 325 sgg.

[44] Aezio, *Placita*, I, 7, 30 = fr. 15 H., 213 I.P. (e Senocrate-Ermodoro, *Framm.*, pp. 400 sgg.).

[45] Sesto Empirico, *Adv. logicos*, I, 147-149 = fr. 5 H., 83 I.P.

usare la terminologia che più tardi troveremo nel linguaggio medioplatonico, e non di un *hyperouránios theós*, principio superiore al cosmo: è nient'altro che l'intelletto dell'anima del mondo, immanente all'universo anche se localizzato nella parte più alta dell'universo. Un simile intelletto non può contenere le idee in sé, le idee modelli perfetti, trascendenti al mondo, fuori dello spazio cosmico, viventi fuori del tempo in un attimo eterno.

Fra l'Uno-principio da cui derivano le idee, quindi, e l'intelletto come principio celeste monadico, non si può fare alcuna identificazione: nulla ci dice che Senocrate abbia concepito l'Uno-principio come intelletto. Ma la teoria delle idee-pensieri non può nemmeno avere a suo fondamento la teoria senocratea dell'anima. Senocrate ha dato dell'anima una definizione che ha attirato ampiamente l'attenzione dei commentatori e che ci è resa da numerosissime testimonianze: l'anima è un « numero che muove se stesso » [46]. Mentre Aristotele definisce questa formula come puramente combinatoria, o impropria sotto l'aspetto della predicazione categoriale, o addirittura assurda e conducente a conclusioni assai strane sotto l'aspetto matematico, parecchi commentatori cercano di dare una spiegazione plausibile della definizione mediante il concetto di numero, e Plutarco ci spiega che essa è nata sulla base dell'esegesi del *Timeo*, del difficile passo di quel dialogo in cui Platone parla della costruzione dell'anima del mondo [47]. « Numero » vuol dire che l'anima è apparentata con le idee, che hanno essenza numerica; è per questo che Platone ha parlato di composizione di essa a base di indivisibile e divisibile, cioè di uno e molteplice. Ma ha aggiunto l'elemento cinetico (« fonte a se stessa di

[46] Frr. 60 sgg. H. = 165 sgg. I.P.

[47] 35a-b; per Senocrate cfr. fr. 68 H. = 188 I.P.; importante il commento al passo di H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, Loeb Classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1976.

movimento »): Senocrate si sforza di leggere anche questo nel brano del *Timeo*, là dove Platone parla anche di composizione in base a « medesimo » e « altro » (medesimo è ciò che permane immobile nella sua identità, altro è ciò che si muove allontanandosi da sé). Perciò caratterizzare come numero l'anima non vuol dire che l'anima contenga in sé il modello matematico del cosmo; mai Senocrate sembra aver dato questa spiegazione, e in ogni caso l'anima è principio immanente al cosmo, cui le idee sono superiori nella loro trascendenza.

La dottrina secondo la quale gli intelligibili, le idee, sono interni all'intelletto e non esistono se non in questo ci è presentata dalle nostre fonti in una cornice teorica diversa da quella dell'Accademia antica. Essa fa parte di una prospettiva demiurgica che all'Accademia antica sembra in realtà essere estranea. Nell'ambito della prima scuola postplatonica comincia assai presto l'esegesi del *Timeo*, e con esiti assai diversi, il che ci dice una volta di più come Platone lasciasse nell'aporia certi suoi importanti motivi teorici: mentre Aristotele infatti polemizza con Platone come se questi avesse inteso dare carattere realistico alla sua cosmogonia, Speusippo e Senocrate si sforzano di dare del *Timeo* un'interpretazione strettamente allegorica e didascalica, vedendo in esso l'allusione ad una derivazione eterna del cosmo sensibile dall'intelligibile trascendente, numero o idea-numero: la costruzione del mondo disegnata nel *Timeo* è fittizia così come lo sono le operazioni matematico-geometriche, convenzionali, nei riguardi della natura e dell'essenza immutabile degli enti matematici considerati di per sé [48]. Ma questa interpretazione del *Timeo* ci avverte anche che quello che interessa all'Accademia non è il momento demiurgico, il momento attivo del progetto o disegno del pensiero divino volto ad applicare al cosmo i suoi modelli, ma che al contrario gli accademici tendono a relegare nel mito e nell'allegoria la funzione progettante e costruente per porre invece l'accento sulla gradazione e sulla dipendenza dei due momenti, quello dell'intellegibile matematico trascendente e quello della realtà spaziale-cosmica; rapporto che è di carattere metafisico, è *ab aeterno*, comunque poi lo si voglia specificamente intendere nel ritmo del suo dispiegarsi (e abbiam visto che, pur partendo da questo tipo di interpretazione del *Timeo*, Speusippo e Senocrate concepiscono poi tale ritmo assai differentemente l'uno dall'altro) [49].

Al contrario, negli autori in cui per la prima volta ci troviamo di fronte alla teoria delle idee come piani o progetti dell'intelletto divino per costruire artigianalmente il mondo — Filone Alessandrino e Seneca — noi vediamo prevalere una concezione del divino in cui la potenza demiurgica realizzatrice e costruttrice è il primo attributo del divino stesso. In questa prospettiva gli *eíde*, le idee o forme, nel *Timeo* considerate esterne all'intelligenza demiurgica che opera sul loro modello, sono immanentizzate a questa stessa intelligenza. L'idea che l'*eîdos* è in realtà nella mente dell'artigiano produttore, che l'arte ha per suo punto di partenza un *eîdos en tê psychê*, si precisa con Aristotele, e la troviamo ripetuta più volte nella *Metafisica*: in questa sede, ovviamente, essa è applicata all'artigiano empirico e all'anima individuale [50]. Analogamente all'anima individuale, come ci dice chiaramente il contesto, è applicata da Aristotele l'espressione di « luogo delle idee » o « delle forme », *tópos*

[48] Cfr. Speusippo, fr. 54b L. = 95 I.P.; Senocrate, fr. 54 H. = 155-156 I.P. Contro ambedue si rivolge certamente il passo di Aristotele, *De caelo*, I, 279b (fr. 54a L., 54 H. = Speusippo, 94 I.P., Senocrate, 153 I.P.).

[49] Rimando ancora per questo a *Studi sull'Accademia platonica antica*, pp. 70, 122-3.

[50] Cfr. *Metaph.* VII, 1032b 15 sgg.; 1034a 21 sgg.; ecc. Rimando a *Techne*, pp. 97-120 (« La forma nell'anima »).

eidôn (*De an.* III, 429a): l'anima, la mente, è il luogo in cui si realizzano le forme, beninteso le forme astratte dal reale o intuite dall'intelligenza. Questa teoria aristotelica è molto importante come punto di partenza per gli ulteriori sviluppi della dottrina del demiurgo: una volta resici conto che l'azione artigianale richiede una forma insidente nell'intelletto, una forma che sia inizio dell'operazione e al tempo stesso fine ultimo di questa, in quanto essa tende propriamente a realizzare la forma nella materia, si scoprirà che allo stesso modo le idee o forme delle cose devono essere insite nell'intelligenza del produttore. Gli stoici saranno del resto i primi a raccogliere questo motivo, immanentizzandolo, fisicizzandolo: il demiurgo diventa nel loro sistema il « fuoco artigianale », potenza ignea intelligente e costruttiva insita nelle cose, che delle cose possiede in sé le « ragioni », i *lógoi*, le forme seminali generatrici dell'ordine che regna nell'universo [51].

Quando, in quale preciso momento, la teoria dell'intelletto demiurgico che contiene le idee al suo interno sia tornata, in forma trascendente, in seno alla tradizione platonica, è cosa che non potrà mai esser stabilita con certezza. Fra coloro che si rifiutano di far risalire all'Accademia antica la teoria dell'insidenza delle idee nell'intelletto divino v'è chi ha creduto di poter individuare la genesi di tale teoria nella rinascita della metafisica platonica dopo la parentesi stoica, nel pensiero cioè di Antioco di Ascalona[52]. Ma in realtà poco o nulla sappiamo della speculazione metafisica di Antioco, se pur essa veramente ci sia stata; e Cicerone, in cui si vorrebbero trovare le tracce della conoscenza di tale teoria, non è poi così chiaro al riguardo. In un passo famoso dell'*Orator*

[51] Cfr. SVF I, 120 (per Zenone); in generale per la Stoa crisippea II, 774; 1027; 1134; e altrove *passim*.
[52] Così in particolare W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, pp. 16, 39 sgg.

(2, 8 sgg.), noi troviamo il motivo della forma ideale insidente nell'anima dell'artigiano, con un notevole misto di spunti platonici e aristotelici: platonicamente, si parla della forma ideale o modello perfetto, e non di una forma semplicemente astratta dalla materia; ma è aristotelico il motivo della presenza della forma « nell'anima »: « ipsius (= artificis) in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens... artem et manum dirigebat ». Il passo contiene una novità assai importante rispetto al pensiero di Platone, che costituisce un vero e proprio punto di sviluppo: Cicerone riferisce questo motivo all'artista (Fidia) che scolpisce Zeus o Atena mirando alla forma ideale del bello, e ciò significa il superamento del limite posto da Platone all'arte figurativa nel X libro della *Repubblica*, ove essa era stata intesa come tutta risolta nel sensibile. Ma allo stesso modo si deve riconoscere che nulla in questo passo ci autorizza ad estendere la teoria della « forma nell'anima » dall'artigiano umano a quello divino, dalla *mens* dell'artefice produttore di statue a quella del dio produttore del cosmo. Né fra ciò che Cicerone ci riporta del suo maestro Antioco di Ascalona (che è poi quasi tutto quello che sappiamo con certezza intorno a questi [53]) c'è nulla che motivi questa attribuzione: una teoria di questo tipo non avrebbe forse mancato di impressionare Cicerone, interessato alla dottrina del *Timeo* fino a fare questo dialogo oggetto di una sua traduzione-parafrasi.

[53] Per la raccolta dei frammenti cfr. G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern-Stuttgart 1953. Nella testimonianza di Cicerone Theiler, *Vorbereitung*, pp. 15 sgg., ha sostenuto potersi leggere almeno implicitamente la teoria delle idee-pensieri di Dio; dà maggior importanza, in ordine a questo problema, a Eudoro J. Dillon, *The Middle-Platonists*, London 1977, pp. 135 sgg. (ancora in favore di Antioco peraltro P. L. Donini, in P. L. Donini - G. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, App. II, secondo il quale le epistole di Seneca getterebbero luce retrospettiva su Cicerone, e nelle epistole senechiane sarebbe da leggersi dottrina di Antioco).

Al contrario, un secolo più tardi, due testimonianze assai precise ci dicono che la dottrina delle idee come pensieri di Dio è ormai entrata a far parte della tradizione platonica. La prima è quella di Filone Alessandrino: per il quale le idee appaiono essere una sorta di strumento di cui Dio si è servito per produrre la realtà cosmica. Nell'intento di costruire artigianalmente (*demiourgêsai*) il cosmo sensibile, Dio si è foggiato in precedenza come modello (*proexetýpou*) il cosmo intellegibile, l'insieme delle forme (*De opif. mundi*, 16). Ci troviamo di fronte ad un adattamento dello schema platonico alla teoria creazionistica (il Dio di Filone, questo non va mai dimenticato, è il Dio dell'Antico Testamento) e al tempo stesso abbiamo qui un temperamento del creazionismo per mezzo della teoria degli esemplari, essendo questi considerati necessario punto di passaggio per la stessa azione divina [54]. La « prefabbricazione » del mondo intellegibile da parte di Dio porta una nota produttivistica e non contemplativistica nello stesso mondo delle idee; tuttavia poco più oltre nella stessa opera (*De opif. mundi*, 20) troviamo una riformulazione della teoria in termini più ortodossamente platonici: il cosmo intellegibile non ha altro luogo se non il *theîos lógos*, la ragione divina. Ma anche qui Filone non abbandona il paragone col costruttore: si serve infatti, nello stesso contesto, del paragone con l'architetto, l'ideatore e progettatore di una città, che ha la forma di questa impressa nella sua anima e da questa forma procede alla realizzazione.

La seconda testimonianza, qualche decennio più tardi, ci viene da Seneca. In due diverse epistole Seneca tratta il tema dell'artista che contempla l'idea; ma mentre in uno dei due luoghi (*Epist.* 58, 19 sgg.) si mantiene in termini, per così dire, ciceroniani, senza riferimento a Dio ideatore e costruttore del cosmo, nell'altro (*Epist.* 65, 7-12) allarga il suo discorso a teoria cosmico-demiurgica. L'idea o « exemplar » è definita con riferimento esplicito alla metafora artigianale: essa è ciò a cui guardando l'artigiano ha prodotto l'oggetto cui mirava (« hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit »). Ed ecco che il discorso viene immediatamente trasposto al piano cosmico-teologico: « haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum quae agenda sunt... plenus his figuris est quas Plato ' ideas ' appellat, inmortales, inmutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt; ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet... ». Nel perire degli individui di cui il cosmo è popolato sopravvivono eterne le forme che presiedono al loro stesso realizzarsi, e l'eternità delle idee nell'intelletto divino garantisce insieme la possibilità che il cosmo ha di prodursi e il suo permanere al di là delle distruzioni singole. L'idea è regola o modello, ciò « ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit »; poco più oltre è definita come « instrumentum causae necessarium »; è dunque una sorta di concausa, imprescindibile per l'azione di Dio che è la più vera e primaria causa, la causa efficiente. È da notarsi che Seneca appare attribuire direttamente a Platone questo suo modo di concepire le idee: il che ci dice che non occorre aspettare gli sviluppi del medioplatonicismo nel II e III secolo per trovare già formata questa tradizione, che rappresenta la tendenza a rileggere il *Timeo* platonico sulla falsariga della dottrina aristotelica delle forme e del provvidenzialismo demiurgico stoico.

Fra Cicerone e Seneca, nel corso della tradizione platonica, si colloca una rinascita platonizzante alessandrina: poche notizie abbiamo di Eudoro e della

[54] Si sono cercate le fonti del passo filoniano in Posidonio, a partire da A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, pp. 430-2; la tesi posidoniana è oggi peraltro scarsamente sostenuta, e in realtà l'immanentismo di Posidonio, filosofo stoico per quanto platonizzante, rende l'attribuzione scarsamente accettabile. Cfr. per la questione più oltre, cap. IV, nota 15.

sua scuola, ma quel poco che sappiamo di questo personaggio (che forse ebbe ad Alessandria contatto con Antioco di Ascalona) è sufficiente per farci comprendere che si tratta di un nodo importante nella storia del platonismo. Eudoro, nel fervore della rinata speculazione metafisica in nome di Platone, commentava i dialoghi, in particolare il *Fedro*, riformulando — in polemica forse con la Stoa — la concezione della divinità che si pone « al di sopra del cielo », trascendente, al di là della realtà cosmica e della stessa realtà celeste [55]. Forse per Eudoro questo dio che sta al di sopra, *hyperáno*, ha cominciato a identificarsi col *noetòs kósmos* portatore in sé degli esemplari eterni; e la dottrina di Eudoro doveva esser nota in Alessandria a Filone, che può averne subito a suo modo l'influenza. Forse, più che nella ancora tendenzialmente immanentistica dottrina di Antioco, è nel nuovo trascendentismo del platonismo alessandrino che ha potuto prender corpo quella teoria dell'intelletto demiurgico, fonte dei modelli e degli archetipi eterni, che non cesserà ormai più di ripresentarsi in tutte le tappe successive del platonismo e ne costituirà una costante ineliminabile.

II. LA « PREPARAZIONE »

1. *Monismo e dualismo nella tradizione platonica.*

Nel pitagorismo antico, preplatonico, sembra di notare — secondo la testimonianza di Aristotele —

[55] Per possibili rapporti di Eudoro con Antioco (ma è tesi discussa) cfr. Theiler, *Vorbereitung*, pp. 34 sgg., sulla base di Cicerone, *Lucullus*, 4, 11. Per Eudoro cfr. soprattutto H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandreia*, « Hermes », LXXIX (1944), pp. 25-38 (= *Platonica minora*, München 1976, pp. 297-309).

il prevalere di una tendenza dualistica: la realtà viene suddivisa in due serie contrapposte, in ciascuna delle quali si rivela la prevalente caratterizzazione del principio del limite o di quello dell'illimitato: il numero stesso, che sta a base della realtà nel suo insieme, rappresenta questa duplicità nei suoi due aspetti di dispari-limite e di pari-illimitato. Non manca un tentativo di additare l'origine delle due serie in un solo principio, l'uno inteso come parimpari, entità prima che riunisce in sé i due opposti; e questa tendenza porta forse il nome di Filolao [1]. Ma anche in questo aspetto della dottrina pitagorica l'antitesi limite-illimitato continua ad essere il criterio fondamentale di giudizio per la valutazione della *phýsis* e la struttura della realtà non cessa di essere concepita secondo uno schema dualistico.

L'elaborazione della dottrina dei princìpi nella prima Accademia, con la tendenziale accentuazione del monismo introdotta da filosofi quali Senocrate o quali Ermodoro (il quale, secondo la testimonianza di Simplicio — testimonianza che risale però assai indietro, al platonico del I secolo Dercillide, attraverso Porfirio — sembra aver negato vero carattere di realtà al secondo principio [2]), non manca di riflettersi a sua volta sulla storia del pitagorismo ulteriore. Diogene Laerzio (VIII, 24 sgg.) ci riporta in proposito una interessante testimonianza, che non può non risalire all'età ellenistica o al più tardi al I sec. a. C., dal momento che ne è fonte l'erudito del I secolo Alessandro Poliistore [3]; essa sarebbe estratta da non meglio precisati *Hypomnemata pythagorica*. L'ignoto autore di questi afferma che principio del tutto è la monade

[1] Cfr. in proposito J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948, Amsterdam 1966², pp. 115 sgg.

[2] Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 439 sgg. (commento a Ermodoro fr. 8, da Simplicio, *In Aristotelis Phys.*, p. 256, 31 sgg. Diels).

[3] Cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, III, pp. 216 sgg., e nota pp. 217 sgg. per una rassegna della letteratura critica.

(*monás* sembra, almeno in questo stadio, il termine prediletto dei pitagorici per l'Uno)[4], e che da essa deriva la diade indefinita: la diade perciò non può essere considerata in stretti termini un principio. Essa è poi definita materia, rispetto alla monade che è forma: uno schema aristotelico che potrebbe forse esser desunto da *Metaph.* 992a, là dove Aristotele parla dei princìpi come costituenti il principio formale e quello materiale delle idee. Tuttavia assai poco aristotelico è il seguito del discorso; l'autore pitagorico infatti afferma che l'Uno è forma della materia in quanto sua causa, cosa che Aristotele non avrebbe certo potuto sottoscrivere, materia e forma per lui ponendosi ugualmente come concause né mai come causa l'una dell'altra. E il fare dell'Uno-monade la causa della diade ci conferma una volta di più che la diade in questa prospettiva eclettizzante e combinatoria ha perduto la sua funzione di principio; ciò anche se l'autore concepisce ancora la derivazione della realtà in maniera molto strettamente affine a quella dell'Accademia antica, in forma cioè geometrizzante, facendo derivare dai princìpi i numeri, quindi i punti, poi i corpi solidi, poi le entità del sensibile.

Di fronte ad un'altra testimonianza anonima sul pitagorismo di età ellenistica o immediatamente postellenistica ci troviamo con Sesto Empirico (*Adv. phys.* II, 259 sgg.), il quale attribuisce a non meglio precisati « allievi dei pitagorici » uno squarcio teorico riguardante insieme dottrina dei princìpi e divisione categoriale dell'essere, due motivi che qui per la prima volta vengono posti in stretta relazione reciproca. In questa trattazione, ricca di numerosi elementi di provenienza accademica[5], Sesto fa derivare la divisione dell'essere in due sfere contrapposte — l'una caratterizzata da razionalità e ordine e autosufficienza, l'altra da irrazionalità, imperfezione e indefinitezza — dalla contrapposizione primitiva di due princìpi ultimi, i princìpi della prima Accademia, Uno e diade indefinita. Gli autori cui Sesto si rifà sembrano riprendere la divisione ermodorea in realtà che sono per sé (*kath' hautá*), realtà in opposizione reciproca (*enantióseis*), realtà puramente correlative l'una all'altra (*prós ti*), ma ciò allo scopo di ridurre poi questa apparente triade ad una sostanziale dicotomia: giacché le realtà che sono essenzialmente autosufficienti e la parte positiva di ogni coppia di opposti si collocano nella serie ideale dipendente dall'unità, la parte negativa di ogni coppia di opposti e le realtà che non hanno sussistenza autonoma, ma si pongono solo l'una in funzione dell'altra, si collocano nella serie dipendente dalla diade indefinita. La divisione categoriale di provenienza vetero-accademica rivela qui con chiarezza la sua relazione con il dualismo dei princìpi.

Nel modo di porre i princìpi, tuttavia, anche in Sesto si rivela una tendenza alla riduzione di essi al monismo con una certa esaltazione dell'unità in quanto fonte di derivazione della diade. Sesto dice infatti poco oltre (II, 261) che l'unità, considerata in se stessa, si presenta con caratteri suoi propri di unicità assoluta, indivisibilità e immobilità; ma nell'atto di sommarsi a se stessa, di autoaggiungersi, si duplica diventando altra da sé e generando la dualità prima. Questa appare quindi qualcosa di derivato e non più primario, come già nella testimonianza anonima di Alessandro Poliistore: una derivazione dell'unità, un primo momento nel corso della derivazione del reale. E unico vero principio è l'Uno che si pone al sommo della gerarchia dell'essere.

[4] Per il carattere probabilmente postplatonico del termine cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p. 215 (nota a 44 B 8 DK).

[5] Non pochi senocratei; rimando a Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 347 sgg. Sono invece propensi a riconoscere dottrina di Platone stesso nel passo Krämer, *Arete*, pp. 250 sgg., 308 sgg.; Gaiser, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonsüberlieferung*, in *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, pp. 31-84.

Certo, un tendenziale monismo di questo tipo è ancora tenue di fronte a quello che appare, alla fine del I secolo d. C., il monismo trascendentistico del neopitagorico Moderato di Gades: se la testimonianza su di lui che a noi giunge da Simplicio attraverso Porfirio si deve considerare attendibile e a lui sostanzialmente riferibile, la sua teoria fa fare alla tradizione neopitagorica platonizzante un passo avanti radicale verso il trascendentismo metafisico. Moderato attribuisce insieme a Platone e ai pitagorici una teoria che triplica l'uno a tre livelli: vi è il primo Uno, al di sopra dell'essere e di tutta la realtà (*ousía*); un secondo Uno, l'intellegibile, cui appartengono le idee; un terzo Uno che partecipa dell'unità superiore e delle idee, e corrisponde all'anima; infine, al di sotto di essi, la natura sensibile, ordinata per riflesso [6]. Ora, l'attribuzione a Platone dei tre diversi tipi di Uno non può riferirsi che a un dialogo, il *Parmenide*; ed è, questa, una esegesi sulla quale avremo agio di tornare ampiamente più oltre, quando la ritroveremo ampiamente esposta nelle *Enneadi* di Plotino. L'esegesi del *Parmenide* che legge in questo dialogo (e precisamente nelle prime tre ipotesi logico-dialettiche, relative all'Uno che prescinde da ogni molteplice, all'Uno che è anche molteplice, all'Uno che si pone insieme ai molti) la descrizione di tre stadi dell'essere in cui l'unità originaria va complicandosi e degradandosi sarebbe quindi cominciata dal neopitagorismo di Moderato, per proseguire in Plotino e poi nel neoplatonismo ulteriore [7]. Si può tuttavia nutrire qualche incertezza circa la fedeltà del riferimento: le analogie con la più tarda e matura esegesi del *Parmenide* che troviamo in Plotino sono troppo marcate perché non si debba nutrire il sospetto di una forzatura dei termini [8]. Se ben guardiamo alla testimonianza di Simplicio, il contesto in cui Porfirio avrebbe esposto la teoria di Moderato sarebbe quello di un discorso sulla materia e non di una illustrazione delle tre ipostasi: scopo di Porfirio sarebbe stato quello di spiegare che per Moderato la materia nei sensibili è « un'ombra di quel non essere che si trova originariamente nella quantità »: cioè, se ben intendiamo, che la materia sensibile è un riflesso della diade indefinita, concetto che sembra aver giocato altrove una certa funzione nello teoria dello stesso filosofo [9]. Certamente Moderato si muoveva in una prospettiva platonizzante, come questo riferimento sarebbe già di per sé sufficiente a provare. Ma, come è stato ragionevolmente notato, nessuna testimonianza di plagio ha mai colpito Plotino nei riguardi di Moderato: se da questi si può far partire l'inizio dell'esegesi del *Parmenide* in senso trascendentistico, è azzardato il supporre che l'Uno al di sopra dell'essere e dell'intelletto, o addirittura le tre ipostasi plotiniane, trovino già in tale esegesi una precisa collocazione *ante litteram* [10].

Beninteso, il problema resta aperto. Porfirio, che difese il suo maestro dall'accusa di plagio nei riguardi

[6] Simplicio, *In Arist. phys.*, pp. 230, 34 sgg. Diels (ove Simplicio riferisce Porfirio e non si basa direttamente sull'autore, che non leggeva più). Cfr. in proposito P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, in part. pp. 90 sgg.; J. Dillon, *The Middle Platonists*, pp. 347 sgg.; P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 138 sgg. (il quale cita altra importante bibliografia, note, pp. 158-9).

[7] Cfr. per questa interpretazione (che prende inizio da E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, « Class. Quarterly », XXII [1928], pp. 129-142); J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, « Symbolae Osloenses », XLVIII (1973), pp. 77-86.

[8] Cfr. oggi le ragionevoli osservazioni di Donini, *Le scuole*, pp. 139-40.

[9] Porfirio, *Vita Pythagorae*, 48; in proposito A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1948-1954, IV, p. 40.

[10] Ancora Donini, *Le scuole*, p. 140.

di Numenio, può esser considerato l'autore di una forzatura della dottrina di Moderato che porterebbe facilmente a indicar questo come precursore di Plotino sulla via della trascendenza metafisica, esponendo Plotino stesso a nuove possibili accuse? O bisognerebbe forse pensare che la forzatura sia piuttosto in Simplicio che in Porfirio, e che sia il riferimento di Simplicio a forzare i termini dell'esegesi che Moderato faceva del *Parmenide* di Platone? Sono, queste, domande alle quali è impossibile dare risposta che sia definitiva ed esauriente.

2. *Platonismo e aristotelismo nella tradizione platonica.*

Nel corso del II secolo d. C. Platone veniva diffusamente conosciuto nelle scuole filosofiche tramite una fortunata operetta di sintesi chiamata *Didaskalikós* e giunta a noi sotto il nome di un non altrimenti noto Alcinoo, in cui gran parte della critica ha creduto di poter riconoscere il platonico Albino, maestro di Gaio, rappresentante di una delle principali correnti del platonismo di età imperiale [11]. La dottrina di Platone viene in buona parte, ma non esclusivamente, ricostruita in base al *Timeo*; e non mancano momenti di conciliazione con teorie aristoteliche ed una certa immissione di elementi aristotelizzanti, il che distingue l'opera e l'autore dalla tendenza fortemente antiaristotelica di altri rappresentanti del platonismo del tempo, quale ad esempio Attico, autore di un serrato attacco contro i pretesi conciliatori di

[11] Contro questa identificazione, che risale a J. Freudenthal (*Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, in *Hellenistische Studien*, II, Berlin 1879) cfr. M. Giusta, *Albinou epitome o Alkinoou Didaskalikos?*, « Atti Accad. Scienze Torino », XCV (1960-61), pp. 167-94. Si parlerà quindi dell'autore del *Didaskalikós* lasciando impregiudicata la questione.

Platone e Aristotele [12]. Scontata è, naturalmente, l'influenza della Stoa, che accompagna il medioplatonismo come una costante ed ha le sue radici nella tarda Accademia di età ellenistica, l'Accademia di Antioco col suo sincretismo platonico-stoico: tale influenza dà al problema cosmologico e al motivo demiurgico una singolare pregnanza. La tematica, invece, di derivazione pitagorica, quella dell'Uno che genera i numeri e della diade indefinita, non è più presente in questo tipo di esegesi platonica, cui è estraneo l'interesse per la speculazione matematizzante.

Secondo un uso ormai corrente, che si deve far risalire come vedemmo a Senocrate (pur se Antioco di Ascalona può aver avuto una parte nella successiva rielaborazione dello schema) [13], la filosofia di Platone dall'autore del *Didaskalikós* viene suddivisa in forma tripartita; egli usa i termini strettamente aristotelizzanti di « teoretica » e « pratica » (evitando il termine troppo specificamente ellenistico, o compromesso con la filosofia ellenistica, di fisica) per la dottrina relativa all'essere e per quella circa l'azione; mentre chiama la logica col termine ormai molto ambiguo di *dialektiké* [14]. Nella trattazione della parte teoretica, il *Timeo* assume la più grande importanza; ma è un *Timeo* reinterpretato alla luce di motivi ulteriori, che vanno dalla teoria aristotelica della forma al provvi-

[12] I frammenti dell'opera *Contro quelli che credono di poter interpretare la dottrina di Platone per mezzo di quella di Aristotele* (con evidente polemica contro altri platonici) si leggono oggi in E. Des Places, *Atticus: fragments*, Paris 1977, pp. 38-69. Cfr. ivi anche *Notice*, pp. 27 sgg.

[13] Così P. Boyancé, *Cicéron et les parties de la philosophie*, « Rev. Études Latines », XLIX (1971), pp. 127-54. Ma Sesto Empirico (*Adv. log.* I, 16 = Senocrate, fr. 1 H., 82 I.P.) ci fa capire chiaramente come il primo tentativo di forzare a schema tripartito i dialoghi di Platone risalga a Senocrate. Cfr. *Didaskalikós*, pp. 153, 21 sgg. Hermann (= *Platonis Opera*, Lipsiae 1853, VI).

[14] Il termine è passato attraverso l'uso stoico: cfr. SVF II, 122 sgg.

denzialismo stoico. L'idea assume diversi aspetti: in sé considerata è pensiero di Dio, puro, eterno e perfetto; ma considerata dal nostro punto di vista è il primo pensabile (*prôton noetón*); considerata poi in relazione al cosmo sensibile, si pone come modello di questo (p. 163, 12 sgg. H.). Tuttavia, in quanto si trova calata nella materia sensibile, l'idea è in certo modo inseparabile da questa, è « forma nella materia » (p. 155, 34-35 H.): l'autore aristotelizzante si vale di un concetto che non è altro che quello di *énylon eîdos*, e chiama questo tipo di idea-forma la « idea seconda ». Egli recepisce anche la teoria della limitazione dell'estensione delle forme ideali, ma tale teoria riposa ormai per lui sull'insidenza delle idee nell'intelletto divino: che le idee siano pensieri di Dio esclude che esse possano essere riferite a oggetti di artificio, che non fanno parte della costruzione dell'universo, o a realtà contro natura, che non fanno parte dell'ordine dell'universo. Questa limitazione è però dall'autore del *Didaskalikós* attribuita alla « maggior parte dei platonici », come teoria non certo canonica e che ancora trova nella scuola degli oppositori (p. 163, 22 sgg. H.).

Il concetto di Dio non è certo nel nostro autore univoco. Vi è per lui un primo dio, intelletto supremo, *hyperouránios*, al di sopra del cielo, che contiene in sé le idee; esso è detto « padre » e « causa » (p. 164, 35 sgg. H.), ma in realtà la potenza demiurgica non è sua ma del secondo dio, quello *epouránios*, che governa il cielo dal suo interno e guarda alle idee, che sono pensate dall'intelletto superiore, per trasfonderle nel cosmo. Se il primo dio è intelletto puro e separato, questo secondo dio-intelletto è il *noûs* dell'anima del mondo, del principio vitale e intelligente insito nel cosmo. Se il primo dio è immobile e la sua pura *enérgeia* è l'idea, che rimane in lui e non esce da lui (come il Dio aristotelico, esso muove rimanendo immobile, per pura attrazione), il secondo dio esce invece da sé per generare l'ordine cosmico e si prolunga nel

mondo come energia psichica: è un dio sostanzialmente immanente al mondo [15]. E il precetto etico platonico di modellarsi sul divino — la *homoíosis theô* — si riferisce a questo secondo dio, il *thèos epouránios*; questo è infatti il dio buono e provvidenziale, mentre il primo dio è superiore alla stessa virtù e, nella sua perfetta e immobile eternità trascendente, non sopporta definizioni di ordine etico [16].

Nel *Didaskalikós* sono assenti gli elementi matematizzanti più tipici della dottrina dei princìpi; se in esso si parla di enti geometrici, lo si fa solo per riferirsi alle figure geometriche del *Timeo*, quelle degli elementi, che dànno ordine al cosmo. Non si può dire nemmeno che nel *Didaskalikós* si possa leggere chiaramente la dottrina poi neoplatonica delle tre ipostasi: il secondo dio e il terzo, l'anima del mondo, non sono ancora due ipostasi separate, gerarchicamente disposte. Il sistema disegnato in quest'operetta è ancora rappresentativo di una fase diadica e non triadica dello sviluppo dell'essere: un dio incorporeo superiore al cielo, quello che Eudoro aveva chiamato il « dio che sta al di sopra », *theòs hyperáno* [17], e un dio immanente nella realtà corporea, *noûs - psyché*, intelligenza-vita, operante demiurgicamente nel cielo e nel cosmo. La cosmologia ha ancora un'importanza centrale in questo sistema; la teoria delle idee si sdoppia in teoria dei paradigmi-pensieri divini e teoria delle forme realizzate nella materia; il rapporto fra corporeo e incorporeo è il tema centrale intorno a cui viene ordinata l'esegesi della filosofia di Platone.

[15] J. H. Loenen, *Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation*, « Mnemosyne », IV, 9 (1956), pp. 296-316, e 10 (1957), pp. 35-56, ha mostrato bene come nell'autore del *Didaskalikós* non sia ancora da cercarsi una posizione di tipo neoplatonico.

[16] *Didaskalikós*, pp. 181, 35 sgg. Hermann.

[17] Per la derivazione probabile di questa espressione dall'« iperuranio » del *Fedro* cfr. Dörrie, *Eudoros*, p. 33 (= *Platonica minora*, p. 305).

Molto diversamente, sul versante opposto del platonismo — quello fortemente antiaristotelico — ma con analoga attenzione realistica al problema cosmologico, si colloca press'a poco negli stessi anni il platonismo di Attico [18]. La dottrina delle idee in Attico si presenta attraverso le testimonianze in forma assai complessa e non mancante di contraddizione. Se dobbiamo credere a Proclo nel suo commento al *Timeo*, Attico avrebbe sostenuto ancora una teoria delle idee « sussistenti di per sé e poste fuori dell'intelletto » [19]; il che significa che nel II secolo d. C. ancora non tutti i platonici accettavano come teoria del tutto pacifica quella dell'insidenza dei paradigmi ideali nell'Intelligenza trascendente. La testimonianza di Proclo non è del tutto coerente, d'altronde, con l'altra di Eusebio, che riconduce Attico nell'alveo usuale del platonismo, parlando delle idee nel senso paradigmatico-demiurgico ormai largamente corrente, come « i pensieri di Dio anteriori alle cose » [20]; e il fatto che Eusebio usi anche un'espressione singolare, « cause collaterali », o « concause » (*paraítia*) per indicare le stesse idee [21], sembra offrirci una certa assicurazione circa la precisione della citazione: difficilmente Eusebio può essere egli stesso autore di un'espressione così atipica. Che cosa dobbiamo dunque pensare dell'interpretazione che Attico dava di Platone? Forse ad una doppia posizione delle idee, ad una loro sussistenza metafisica indipendente e ad un loro riflettersi

[18] Cfr. J. Baudry, *Atticus: Fragments de son oeuvre*, Paris 1931, *Notice*, pp. XVII sgg.; e la più recente e completa edizione già citata di E. Des Places, *Notice*, pp. 9 sgg.

[19] Proclo, *In Platonis Timaeum*, I, pp. 393-4 Diehl = fr. 28 Des Places; cfr. in proposito Donini, *Le scuole*, p. 115, secondo il quale la testimonianza di Proclo si giustifica per il fatto stesso che Attico, nel suo antiaristotelismo, non presenta mai esplicitamente la divinità come un intelletto.

[20] Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XV, 13, 1-6 = fr. 9 D.P.

[21] Cfr. Dörrie, « Gnomon », XXIX (1957), p. 188 (= *Platonica minora*, p. 266, n. 3).

nell'intelletto demiurgico? È certo difficile dare una risposta a questa domanda. La testimonianza di Eusebio si differenzia spesso in maniera consistente da quella di Proclo, e ci troveremo presto di nuovo, a proposito di Numenio, di fronte a problemi analoghi. Ma le cose sono poi ulteriormente complicate dalla testimonianza di Siriano, che sembra accusare Attico di aver dato alla dottrina delle idee una impostazione eccessivamente tendente all'immanenza: Siriano accusa infatti questo platonico, insieme con Plutarco e col platonico Democrito contemporaneo di Longino [22], di avere considerato le idee delle « ragioni insite nella sostanza psichica », ch'è press'a poco un'accusa di aver ridotto le idee ad una sorta di « ragioni seminali », un'accusa di cosmologismo stoicheggiante.

Qualunque sia la risposta da darsi a queste domande, certo Attico mostra una certa tendenza realistica, se non sul piano più diretto della metafisica, per lo meno su quello cosmologico; il suo antiaristotelismo lo porta a negare la dottrina dell'eternità del mondo, e quindi ad interpretare in senso realistico la cosmogonia del *Timeo*, il passaggio dal disordine all'ordine. Esso sarebbe avvenuto effettivamente nel tempo, in un momento determinato: Proclo, attribuendo questa tesi ad Attico, lo accomuna a Plutarco di Cheronea, anch'egli fautore di una consimile interpretazione realistica del *Timeo*. In Plutarco tale interpretazione consiste poi in una esegesi combinatoria di *Timeo* e *Leggi*: giacché nel movimento disordinato del cosmo sensibile, anteriore all'ordine dato dalla potenza demiurgica, egli ritiene doversi riconoscersi la presenza dell'anima malvagia di cui parla lo stesso Platone in *Leg. X*, 896 e sgg. [23]. Siamo qui di fronte ad una concezione realistico-temporalistica della « crea-

[22] Siriano, *In Arist. Metaphysica*, p. 105, 36-38 Kroll = fr. 40 D.P. Per Democrito cfr. Des Places, ivi, n. 2 al fr. 40 (p. 91).

[23] Proclo, *In Plat. Tim.*, III, p. 196 Diehl. Cfr. Festugière, *Révélation*, III, p. 221, n. 4.

zione » (nel senso ovviamente non di « produzione dal nulla », ma di produzione dell'ordine cosmico sulla base del disordine primigenio) e di fronte ad una concezione attiva e psichica della materia, che fa di questa non un puro concetto limite, un residuo, un non essere, ma una potenza attiva che resiste e si contrappone all'azione ordinatrice. In Plutarco, essa si colora di mitologia egiziana: Osiride, Iside, Tifone impersonano rispettivamente princìpi platonici diversi, quali quelli di *ón, génesis, chóra* propri del *Timeo*, o quali intelletto-monade, anima-ricettacolo (un accostamento, questo, fra due concetti platonici del tutto eterogenei), anima cattiva-diade indefinita [24]. I motivi platonici in questa fase del platonismo sono, come si vede, stemperati in una pluralità di aspetti; il cosmologismo, sia nell'ambito della combinazione con Aristotele sia in quello dell'opposizione ad Aristotele, domina sovrano.

Si può pensare forse che influenze mazdeiche abbiano portato ad accentuare la teoria della contrapposizione di due princìpi cosmici contrapposti. La dottrina di Zoroastro era ormai ben nota nella cultura di età imperiale, e Plutarco ne dimostra una discreta conoscenza [25]. Traccia di essa potrebbe esserci anche in quell'espressione popolare e poetica del platonismo che sono i cosiddetti *Oracoli caldaici* [26]: in essi troviamo una troppo costante e continua presenza del

[24] Da vedersi per i diversi aspetti della concezione plutarchea del male R. Del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male*, « Studi Ital. Filologia Classica », N.S. XXIV (1950), pp. 33-64, in part. 40 sgg., 62 sgg. Su Plutarco di Cheronea in generale K. Ziegler, *Plutarchos von Khaironeia*, « Real-Encycl. », XXI, 1 (1951), coll. 636-962 (trad. italiana *Plutarco*, Brescia 1965).

[25] *De Iside et Osiride*, 369e; *De procr. animae*, 1026b.

[26] Cfr. la *Notice* di E. Des Places, *Oracles Chaldaïques*, Paris 1971, pp. 13-4 per ciò che si riferisce alle possibili influenze mazdeiche.

fuoco per non dover supporre alcunché di simile: il fuoco ha negli *Oracoli caldaici* press'a poco la stessa funzione che in Plotino avrà la luce. La potenza che irraggia da quell'intelletto che nel linguaggio degli *Oracoli* si chiama *noûs patrikós* è detta di volta in volta « fuoco proprio » (fr. 3 Des Places), « il primo fuoco, quello al di sopra, *epékeina* (fr. 5 D.P.), « fiore del fuoco » (fr. 10, fr. 35), « fuoco intellettivo » (frr. 36, 60, 81); l'irradiazione che viene dall'intelletto è detta « fulmini del fuoco intellettivo » (fr. 81-82). Ma gli *Oracoli caldaici* forse non sono che teoria numeniana versificata, con accentuazioni e sfumature in chiave religiosa orientalistica [27]. Non mancano in essi nemmeno tratti teoretici che poi ritroveremo in Plotino; la teoria, derivata dalla *Metafisica* di Aristotele, secondo cui esiste unità fra intelletto e intellegibile (fr. 20 D.P.); la teoria, di derivazione questa volta schiettamente platonica, della bellezza dell'intellegibile (nel fr. 108 D.P. gli intellegibili sono detti « bellezze indicibili »); il motivo della triadicità, presente in più passi (frr. 22, 23, 26 D.P.). Nulla come questo che è stato chiamato *Proletarier-platonismus* [28] può dare un'idea altrettanto efficace dell'accozzo di motivi rappresentato da questo platonismo rigoglioso, incomposto, lussureggiante.

[27] Des Places, *Notice*, pp. 11 sgg.; con richiamo di F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 363-4.

[28] Cfr. Donini, *Le scuole*, p. 41, per una valutazione dell'incidenza e della diffusione sociale del platonismo in età imperiale; in particolare per gli *Oracoli caldaici*, pp. 147 sgg. Per quanto in prevalenza « filosofia delle classi colte », l'esistenza di quello che è stato chiamato « platonismo del proletariato » (W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, « Entretiens Fondation Hardt », III, Vandoeuvres-Genève 1955, pp. 63-90, in part. 78) mostra la possibilità di adattamento del platonismo a un livello più largamente diffondibile; su questo punto propenderei ad una posizione più sfumata di quella che Donini manifesta.

3. *Il « sistema » di Numenio.*

Il filosofo platonico del II secolo Numenio di Apamea è autore di un'opera che porta il titolo significativo *Della defezione degli Accademici da Platone*. Essa descrive la storia dell'Accademia come la storia di una secessione, secessione che sarebbe cominciata prestissimo, già nell'Accademia antica: infatti, dice Numenio, i principali esponenti di questa, Speusippo e Senocrate, hanno già iniziato a sottoporre a « tortura » le dottrine del maestro, forzandole in vario modo[29]. È poi sopravvenuto Arcesilao, con la sua dottrina della sospensione del giudizio: egli avrebbe dovuto dirsi piuttosto un pirroniano, mentre i suoi legami personali con Crantore accademico hanno fatto sì che continuasse a conservare un appellativo non più a lui adatto. Ad ancor peggiore giudizio va poi sottoposto Carneade, retore invincibile, autore di sofismi. Quando poi si giunge alla parte che forse sarebbe per noi la più interessante per una delineazione della storia dell'Accademia, quella su Filone di Larisa e Antioco di Ascalona, il resoconto di Numenio — almeno per quel che ce ne è riferito — si fa così inconsistente da far nascere il dubbio che Numenio potesse addirittura attingere il suo discorso ad una fonte del I secolo a. C., non interessata a proseguire la trattazione oltre Carneade, e che egli stesso possa essersi fermato alle soglie dell'Accademia di Antioco[30]. Quindi Numenio non ci è purtroppo di alcun aiuto, come avrebbe invece potuto esserci, circa le vicende della tradizione platonica nel periodo della ripresa metafisica e del rinato trascendentismo, oltre che del-

[29] Fr. 24 Des Places (E. Des Places, *Numenius, Fragments*, Paris 1973); da Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 4, 16-59.

[30] È infatti deludente il contenuto del fr. 28 D.P. (Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 9, 1-4). Per l'ipotesi di una fonte antica cfr. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, pp. 67 n. 182, 137, 305-36.

l'eclettismo platonico-stoico, una fase su cui scarsissime son le testimonianze.

Per Numenio — e forse per la sua presumibile fonte — già Platone ha la sua parte di responsabilità: egli ha infatti amato parlare per enigmi, e questo ha reso estremamente difficile ai discepoli l'interpretazione del suo pensiero. Egli ha « pitagorizzato », ha seguito cioè le norme di una scuola misterica (fr. 24, p. 64, 19 sgg. Des Places); i suoi discepoli si sono quindi sforzati di interpretare le sue parole con risultati non sempre felici e non sempre corretti, e talvolta sono stati anche deviati dalla loro personale ambizione. A suo modo Numenio si rende insomma conto assai chiaramente della trasformazione subita dalla dottrina platonica nel corso della vita della scuola; trasformazione che egli contrappone alla sostanziale fissità della scuola di Epicuro, così ferma — e Numenio la ammira per questo — nella fedeltà alla dottrina del maestro, così unita nella sua concordia[31]. Egli si rende conto, sempre a suo modo, delle difficoltà che doveva comportare la ricezione di un pensiero quale quello di Platone, volutamente impostato in forma aporetica, in una forma tale da non renderne agevole la trasmissione fedele e pacifica.

Come tutti gli altri platonici, Numenio ritiene di essere in grado di fornire una sua versione corretta del messaggio di Platone, una versione atta a farne riscoprire il significato autentico. Il nucleo centrale della sua interpretazione — affidato allo scritto *Sul bene*, un titolo tradizionale nella scuola di Platone — sembra consistere nella identificazione dell'Uno col Bene, e nella presentazione del « Bene in sé », *autoagathón*, così inteso, come un Dio primo e supremo, che sia anche intelligenza, *noûs*. La sua teologia si differenzia notevolmente da quella dell'autore del *Didaskalikós*: il primo Dio di Numenio non è sem-

[31] Fr. 24 D.P. (p. 63).

plicemente l'intelletto sede dei paradigmi ideali, è una ipostasi suprema caratterizzata come Uno, Bene in sé, Essere in sé. La scienza suprema, dice Numenio ancora con piglio aristotelizzante, è quella che verte intorno all'essere e si chiede che cosa questo veramente sia: e l'essere in assoluto è l'essere semplice, quello che non patisce cambiamento, l'essere stabile e immobile (frr. 2, 5 D.P.). Quindi dell'essere che è prima di ogni altro si può dire che è *autoón* (essere in sé); questo è il nome da darsi al primo Intelletto (fr. 17 D.P.), e questa è teoria che Numenio, stando al riferitore, Eusebio di Cesarea [32], attribuisce direttamente a Platone stesso, con un vocabolario che ricorda il *Timeo* e lo imita, ma che in realtà dipende poi da fonti più tarde; un uso press'a poco contemporaneo di *autoón* lo abbiamo, ad esempio, nel commento alla *Metafisica* aristotelica di Alessandro di Afrodisia [33]. Numenio quindi, pur vedendo nell'Uno-Bene-Intelletto la *archè ousías*, il principio e la fonte dell'essere (fr. 16 D.P.), sembra non esitare a dichiararlo « essere in sé », a connotarlo per mezzo del concetto di essere, diversamente da ciò che farà poi Plotino.

Su questa strada, per lo meno, ci porta la testimonianza di Eusebio; che è abbastanza chiara e lineare anche per quel che riguarda il secondo principio, quel concetto di diade di cui Numenio fa uso, sì da avvicinarsi in questo alla tradizione neopitagorica, anche se, vedremo, prenderà le distanze da alcuni aspetti specifici di essa. Egli identifica la diade con la materia, con eclettismo platonico-aristotelico, e sviluppando in pari tempo una interpretazione di Platone che ha già le sue radici, come abbiam visto, in Aristotele. Da un lato la materia, *hýle*, può esser detta « non essere » per il suo carattere di instabilità, fluidità inafferrabile, impossibilità di restare sempre nel

[32] *Praep. Evang.*, XI, 18, 22-23.
[33] *In Arist. Metaph.*, p. 125, 15; cfr. Des Places, *ad loc*

medesimo stato (frr. 3-4 D.P.); questo vuol dire che la concezione numeniana della materia non è caratterizzata dal matematismo, che avrebbe portato a identificare *hýle*-diade con « dismisura »; ciò che nella materia colpisce Numenio è invece la indeterminatezza come inafferrabilità in quanto fluidità assoluta, indeterminatezza che si traduce in inconoscibilità (fr. 4a D.P.). Ma, una volta accettato il concetto di diade, non si può eludere il problema della molteplicità, divisione, dispersione: ecco che quindi Numenio, nell'intento di differenziare tre sfere dell'essere, posto un primo dio « essere in sé » e un secondo dio-demiurgo (bene non in sé e in assoluto, ma per imitazione del primo), identifica poi il « terzo dio » con il cosmo animato da forza divina, e precisa (fr. 11 D.P.) che questo terzo dio cosmico non è altro che il secondo dio in quanto si congiunge con la *hýle*: essendo questa, nella sua essenza, diadica e identificandosi con la diade, esso perde in tal modo la sua unità e diviene suscettibile di divisione e molteplicità [34].

Se questa è la testimonianza di Eusebio, che ci permetterebbe una ricostruzione d'insieme relativamente unitaria della dottrina di Numenio, interviene a complicar le cose la testimonianza di Proclo, che introduce elementi nuovi e non concordanti con quelli finora visti. Ciò non dovunque, perché passi come il fr. 21 D.P., ove si dà al secondo dio l'appellativo di *poietés* « produttore », e al terzo, il dio-cosmo, l'appellativo di *poíema*, « prodotto », sembrano ancora concordare con la testimonianza eusebiana: soprattutto la terza ipostasi, quella che sarà poi l'anima della gerarchia plotiniana, non apparirebbe qui affatto precisata. Ma c'è una divergenza fondamentale fra il Numenio di Eusebio e quello di Proclo, che riguarda il rapporto fra dio primo e pensiero. Se questo nella testimonianza di Eusebio è intelletto (frr. 17, 20 D.P.)

[34] Ancora Eusebio, *Praep. Evang.*, XI, 17, 11-18.

e gli è proprio il *phroneîn* (nel senso platonico del termine), come atto del pensare noetico, « intelligere » (fr. 19 D.P.) [35], alquanto diversamente e in forma più complessa il rapporto fra l'essere in sé e il pensare si presenta nella testimonianza procliana: Proclo afferma infatti che Numenio identifica il primo dio col « Vivente in sé » del *Timeo* (*autò ó esti zôon*), ma che tale entità suprema diviene pensante, quindi intelletto, solo secondariamente, in quanto si vale a suo strumento del secondo dio, per un atto di *próschresis* (fr. 22 D.P.). Di un analogo atto di *próschresis* (cioè per una sorta di « utilizzazione addizionale ») [36], si vale poi il secondo dio per esplicare nel cosmo l'attività demiurgica. Si deve quindi pensare, una volta che si ritenga valida questa testimonianza, che il primo dio di Numenio non abbia l'attributo del pensiero come suo proprio e specifico, ma questa sia piuttosto del secondo dio, che diviene nell'atto del pensiero strumento del primo; quanto al terzo dio, anch'esso non potrebbe più a questa stregua considerarsi, come attraverso il riferimento di Eusebio, identificantesi col cosmo stesso vivente e animato, ma vi sarebbe in Numenio una ben precisa distinzione fra anima, principio vivente di cui si vale il dio-demiurgo, e cosmo ordinato che ne deriva.

Porfirio, nella *Vita di Plotino*, racconta che Plotino fu accusato di aver plagiato Numenio (*Vita*, 17, 1 sgg.). Ed effettivamente, se dovessimo dar fede puntualmente alla testimonianza di Proclo, dovremmo

[35] Ivi, 22, 6-8. *Phroneîn* e *phrónesis* in questo senso dipendono chiaramente dal linguaggio platonico, ove *phrónesis* ha significato schiettamente teoretico; cfr. ad es., *Tim.* 34a, 2; *Epist.* VII, 344b 7 (in entrambi i passi la parola è abbinata con *noûs*).

[36] Questo il significato del singolare vocabolo usato qui da Proclo, *In Platonis Timaeum*, III, p. 103, 28-32 Diehl; un buon commento al passo di Proclo in E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in « Entr. Fond. Hardt », V, 1960, pp. 3-32, in part. 13 sgg.

ammettere che la dottrina di Numenio precorre sensibilmente in più punti quella plotiniana, anche se non cessa tuttavia di differirne [37]. Non ci troviamo qui più di fronte a un dio superiore (intelletto) e a un dio inferiore che si duplica nel cosmo in virtù della commistione con la *hýle dyás*, ma a tre ipostasi ben precise, la prima delle quali sembra per sua essenza superiore allo stesso intelletto demiurgico e identificantesi semplicemente con la sfera suprema dell'essere, senza altri attributi che siano suoi, immediati e primari; anche se non ci troviamo ancora di fronte all'Uno ineffabile di Plotino, superiore non solo al pensiero ma allo stesso essere, l'avvicinamento a quella che sarà la prospettiva neoplatonica è palese. L'interpretazione di Numenio che ci dà Eusebio, pur ricca di spunti nuovi rispetto al quadro del medioplatonismo cosmologizzante, non se ne distacca ancora in maniera radicale, mentre il riferimento che ce ne dà Proclo sembra indicare un passo avanti compiuto sulla via della gerarchizzazione metafisica delle essenze. E quanto alla teoria della *próschresis*, la vedremo tornare nella III *Enneade* di Plotino, in un contesto significativo che potrebbe essere ricordo numeniano [38]. Ma nulla ci impedisce di pensare il contrario, che cioè Proclo, nel pieno dell'esegesi neoplatonica e carico di tutta una concettualistica ulteriore, possa aver visto Numenio attraverso Plotino, forzando i toni della sua speculazione filosofica e interpretandola liberamente. E che in Numenio non sia poi da leggersi così in assoluto il più tardivo monismo trascendentistico neoplatonico sembrerebbe dircelo un'altra testimonianza in nostro possesso, che stavolta è quella del retore-filosofo Calcidio, contemporaneo di Eusebio, commen-

[37] Problema del rapporto Plotino-Numenio in R. Beutler, *Numenios v. Apamea*, « Real-Encycl. », Suppl. VII (1940), coll. 664-78, in part. 669 sgg.

[38] *Enn.* III, 9, 1, 15-20. Cfr. ancora Dodds, « Entretiens », V, p. 19.

tatore del *Timeo*: testimonianza che ci presenta un Numenio diverso sia da quello di Eusebio sia da quello di Proclo, ma certo più vicino all'immagine del Numenio medioplatonico che non a quella del Numenio neoplatonico. Ciò sembra dirci che l'immagine di Numenio nel IV secolo non è ancora compromessa a fondo col neoplatonismo, e offrirci maggiori garanzie di credibilità.

Calcidio ci dice che Numenio, nonostante il suo tendenziale monismo, continuava a dare valore di principio al secondo principio, la diade (fr. 52 D.P.). Egli respingeva la teoria neopitagorica di cui si è già detto, raccolta da Alessandro Poliistore e resaci nota da Diogene Laerzio, quella che fa il secondo principio generato dal primo e gli toglie quindi carattere vero e proprio di principio. In questo caso, egli dice, l'unità suprema (« unica singularitas ») dovrebbe perdere la sua natura per farsi diade, « migrare in duitatis habitum »; mentre, al contrario, la diade indefinita è principio, e va intesa come « minime genitam ». Questa dottrina dei due princìpi è attribuita esplicitamente da Numenio a Pitagora come iniziatore e poi a Platone, « cui (Numenius) concinere dicit dogma platonicum »: è un tipo di esegesi che ha le sue radici nell'Accademia antica [39]. La diade si identifica con la materia stessa, *hýle*, « silva », ed è coeterna al primo principio, Uno o monade; è ingenerata e primaria. Così come la Monade prima si identifica col Bene, la materia è causa del male e male intrinsecamente essa stessa, « maligna », « malitia praedita », radice di indeterminazione e di disordine. Monade e diade sono il principio maschile e il principio femminile dell'universo, sì che il mondo risulta com-

[39] Calcidio, *In Platonis Timaeum*, 295-299, pp. 297-301 Waszink; per la collusione fra pitagorismo e platonismo e le sue origini assai lontane cfr. cap. I, nota 22.

misto di bene e di male, bene di origine paterna, male di origine materna [40]. Ma a questo punto s'innesta in Numenio quell'esegesi delle *Leggi* di Platone che lo apparenta a Plutarco, ad Attico, al platonismo del II secolo, con i suoi caratteri cosmologici e psicologici realistici: Platone ha giustamente parlato di un'anima cattiva dell'universo, ma ciò che egli intendeva era una sorta di « anima della materia », « silvae anima »; essa è detta « anima » impropriamente, giacché in realtà è da identificarsi con la materia stessa, quella materia che crea nell'anima la passionalità, che introduce in essa il corrispettivo psichico della corporeità (« aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile »). E la materia, o « l'anima della materia », è maligna e malvagia; essa non è puro non essere, ha invece una sua realtà sostanziale, dotata di una forza sua propria, di un suo « naturale vitium » resistente al bene.

Lo sforzo dualistico di Numenio appare qui notevole. Egli intende « nudam silvae imaginem demonstrare », cercare di cogliere l'essenza della materia nella sua primarietà assoluta; in questo sforzo sembra essere trapassato da una più corrente rappresentazione della materia come fluidità e non essere (quella che abbiamo visto nella presentazione di Eusebio) ad una rappresentazione della materia come potenza malefica attiva. Per questa si vale del principio platonico-accademico di diade indefinita, ma è un concetto di diade anche qui spogliato di ogni suo carattere matematico,

[40] Le origini di questo motivo risalgono al pitagorismo preplatonico: cfr. Aristotele, *Metaph*. I, 986a per la coppia di princìpi « maschio-femmina » (maschio come limite, femmina come indefinito). Nel *Timeo* di Platone il demiurgo è detto « padre » mentre la *chóra* è chiamata « nutrice » (49a) e « madre » (51a); anche la metafora del « ricettacolo », femminile in greco, *dexamené* (53a) o *hypodoché* (49a, 51a, 52d) richiama l'idea del grembo materno.

riportato ad una dimensione psichico-cosmica che sembra prescindere da ogni matematismo di tipo anticoaccademico e senocrateo. Di Senocrate può essere tutt'al più ripreso uno spunto: la tendenza, di cui ci parla la dossografia, a vedere i princìpi metafisici riflettersi nel cosmo nella forma di due grandi forze operanti a due diversi livelli, dell'intelligenza ordinatrice e della vitalità psichica [41]. Ma molto è passato fra Senocrate e Numenio: e mentre Senocrate non fa che interpretare a suo modo il *Timeo*, Numenio raccoglie tutti gli apporti di una tradizione platonica tarda e matura. Né, probabilmente, solo di questa: difficile sarebbe dire quanto nella concezione dell'anima materiale malvagia dell'universo giochino influenze gnostiche o orientalizzanti: Numenio, sappiamo, era uomo aperto, per la sua provenienza e la sua formazione, a tutte le influenze, conosceva l'Antico e il Nuovo Testamento, si compiaceva di sincretismi aperti, con assimilazione di Mosé al mitico Museo o, sotto un altro aspetto, a Platone definito una sorta di « Mosé parlante attico » [42]. La varietà di queste testimonianze su di lui ci confortano nella convinzione che in questa ricchezza di spunti che caratterizza il suo pensiero vi è certamente qualcosa che può aver parlato a Plotino e da cui Plotino può aver preso le mosse; ma sembrano anche nell'insieme garantirci di una certa aderenza ad una tematica precedente a Plotino stesso e legata a sviluppi cosmologico-religiosi dell'età in cui visse, tematica che Plotino di lì a poco avrebbe in parte innovata profondamente, in parte decisamente respinta.

[41] Rimando a Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, pp. 400 sgg. (in disaccordo con Krämer, *Ursprung d. Geistmetaph.*, pp. 63 sgg. e in generale il cap. I, ove il rapporto di dipendenza di Numenio da Senocrate appare forzato oltre limiti ragionevoli).
[42] Fr. 8 D.P. (da Eusebio, *Praep. Evang.*, XI, 10, 12-14). Cfr. P. Hadot, *Porphyre*, I, Paris 1968, p. 291, n. 1.

1. *La scuola di Plotino.*

Ben poco sappiamo dell'uomo che fu maestro di Plotino, Ammonio Sacca. Sul suo nome sono state tentate speculazioni che hanno puramente valore di ipotesi; non conosciamo in realtà la sua provenienza e le notizie di tradizione cristiana sono assai sospette [1]. Ammonio non stese mai per iscritto la sua dottrina. Nel III secolo d. C., questo astenersi dallo scritto aveva indubbiamente un significato assai diverso da quello che poteva aver avuto nel V secolo a. C., sì che fare un paragone con Socrate sarebbe del tutto improprio. La cultura dell'Atene democratica e in genere della città greca preellenistica, in cui grandissima era la rilevanza della parola viva, parlata, del discorso orale, in rapporto alla faticosa diffusione dello scritto, è un'entità imparagonabile sotto questo aspetto alla cultura di età imperiale: quest'ultima aveva assunto — un processo, d'altronde, questo, che ha le sue radici nell'età ellenistica — un carattere libresco e commentatorio, fondata com'era sulla lettura, l'interpretazione, il commento dei testi antichi, e lo stesso platonismo aveva ormai tradizionalmente assunto la forma di un costante commento ai dialoghi platonici, allo scopo di trovare in essi le motivazioni per gli ulteriori sviluppi dottrinali. Perciò, mentre il

[1] Eusebio, *Hist. eccles.* VI, 19, 7; Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, VI, P.G. LXXXIII, col. 977; notizia accolta da J. Freudenthal in « Real-Encycl. », I, 2 (1894), col. 1863; ma per valutazioni più moderne del problema Ammonio (molte sono state le ipotesi fantasiose su questo personaggio e il nome insolito Sacca) cfr. H. Dörrie, *Ammonios der Lehrer Plotins*, « Hermes », LXXXIII (1955), pp. 439-47 (poi in *Platonica minora*, pp. 324-60); recentissimamente H. R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas der Lehrer Plotins*, « Rhein.-Westfal. Akademie d. Wissenschaften », Vortr. 260, 1983.

discorso orale di Socrate è discorso eminentemente « essoterico », avendo un valore di insegnamento aperto e pubblico, il discorso orale compiuto da un filosofo platonico in questo tipo di società e di cultura e nell'ambito di una determinata scuola non poteva non assumere carattere « esoterico », di tipo pitagorizzante. Ciò tanto più se si pensa che, a quanto racconta Porfirio (*Vita di Plotino*, 3, 24), i tre discepoli di Ammonio, Plotino, Origene, Erennio, avevano stretto fra loro un preciso patto di non divulgare le dottrine del maestro; il che sembra dare alla risoluzione di Ammonio di non porre il suo insegnamento per iscritto una volontà di comunicazione riservatissima di esso, destinato ad una ristretta cerchia che non avrebbe dovuto diffonderlo. Racconta Porfirio che Origene fu il primo a rompere quel patto, e che ciò provocò poi l'infedeltà ad esso anche da parte di Plotino.

Quel poco che sappiamo di Origene (che non è da confondersi col cristiano Origene, anch'egli, sembra, discepolo di Ammonio)[2] ci interessa non solo per la figura di questo platonico eterodosso, ma perché, indirettamente, può illuminarci anche circa la dottrina del suo maestro; sembra infatti che egli si sia mantenuto più vicino di Plotino all'insegnamento di Ammonio. Era autore di un'opera intitolata *Solo demiurgo è il re*, cioè, dobbiamo probabilmente intendere, il primo e supremo principio[3]; e questo titolo ci rimanda a un tema che doveva essere centrale nel-

[2] È caduta nella critica odierna l'ipotesi avanzata da R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935, in favore dell'identificazione fra i due filosofi. Cfr. W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 1-45 e K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, München 1962, in part. pp. 17-40.

[3] H. R. Schwyzer, *Plotinos*, « Real-Encycl. », XXI, 1 (1951), coll. 471-592, in part. 479; ipotesi di interpretazioni più antiche (di Cobet, Bréhier) possono considerarsi cadute.

l'insegnamento di Ammonio, giacché, da una testimonianza del platonico Ierocle conservata nell'opera di Fozio[4], sappiamo che Ammonio considerava il dio supremo *poietés* o demiurgo, padre, re; vedeva quindi consistere l'essenza del primo Dio nell'agire creativo e provvidenziale. Non solo: sembra che Ammonio sostenesse una teoria del tutto eterodossa nell'ambito del pensiero greco, e che parlasse di un atto di volontà del *poietés* che avrebbe prodotto la genesi del cosmo senza che fosse presupposto alcunché di esistente, *ek medenòs proüpokeiménou*; cosa che ha fatto pensare ad una possibile origine ebraica di Ammonio, oppure a suoi contatti col pensiero cristiano. Forse Origene scrisse la sua opera in polemica con Plotino, che vedeva deviare dalla dottrina del maestro, per riconfermarla e sostenerla. Di altre attestazioni della sua relativa eterodossia nell'ambito della tradizione platonica è fonte a noi Proclo, che nella *Teologia platonica* gli rimprovera una esegesi del *Parmenide* diversa da quella plotiniana e poi passata a costituire un *tópos* nel neoplatonismo più tardo: Origene non riconosceva nella prima ipotesi del *Parmenide* la teoria dell'Uno ineffabile al di sopra dell'essere, la interpretava negativamente, nel senso della non esistenza dell'Uno[5]: un modo assai significativo, nel linguaggio filosofico neoplatonico, di negare la teoria plotiniana dell'Uno, quello di rifiutarsi di riconoscerla in Platone.

La polemica di Origene contro Plotino nell'opera *Solo demiurgo è il re*, se realmente vi è stata, non è comunque diretta contro l'opera scritta di Plotino stesso. Se, infatti, Origene era stato il primo a rompere il patto dell'oralità, Plotino non poteva già aver cominciato la stesura scritta delle sue opere: si può

[4] *Bibliotheca*, cod. 251, p. 461a 31 sgg. = cod. 214, p. 172a 3 sgg. Altre testimonianze in Nemesio, *De natura hominis*, II, 29; III, 56.

[5] H. D. Saffrey - L. G. Westerink, Proclus: *Théologie platonicienne*, Paris, B.L., 1974, II, pp. 31 sgg.; cfr. Intr., p. XIX.

supporre che la polemica si rivolgesse contro un insegnamento orale di Plotino, interno alla scuola, che cominciava a differenziarsi da quello del maestro. Sappiamo da Porfirio, infatti, che Plotino cominciò a scrivere assai tardi, non prima del 253, anno in cui egli si trasferì a Roma [6]. Nato nel 205, forse a Licopoli (è curioso che Porfirio, così preciso nella sua *Vita*, non ci dica nulla al riguardo) [7], ebbe in Alessandria dieci anni di discepolato presso Ammonio, dal 233 al 243, e troncò la residenza là per seguire Gordiano nella sua spedizione contro i Persiani: scopo di questa partecipazione sarebbe stato, secondo Porfirio, l'interesse che egli aveva per le filosofie della Persia e dell'India, la speranza forse di giungere in quest'ultimo paese, dove peraltro non arrivò. Arrivato fortunosamente a Roma, dopo la sua fuga in seguito all'uccisione di Gordiano, vi stabilì la sua scuola, alla quale doveva approdare dieci anni dopo, nel 263, il discepolo siriano Porfirio, il biografo al quale dobbiamo — ed è merito straordinario — di essere informati sulla biografia di Plotino come su nessun'altra di alcun filosofo del mondo antico.

Porfirio racconta di aver già trovato composti da Plotino 21 trattati, che altri 24 egli ne compose nei sei anni della permanenza dello stesso Porfirio a Roma presso di lui; altri 9 sarebbero stati composti fra il 268 e il 270 (« nei primi due anni dell'impero di Claudio ») dopo di che Plotino, ammalatosi, si sarebbe ritirato in Campania presso il fedele discepolo medico Eustochio, per morirvi poco dopo. Sono i 54 scritti che, come vedremo meglio più oltre, Porfirio ordinò in sei gruppi di nove ciascuno, per formare le *Enneadi*, anche se forse non a Porfirio stesso risale questo

[6] Per le questioni di datazione cfr. Schwyzer, *Plotinos*, coll. 473-474.

[7] Cfr. R. Harder, *Zur Biographie Plotins*, in *Kleine Schriften*, München 1960, pp. 275-95, in part. p. 278, per le incertezze perduranti in proposito.

titolo [8]. La presenza di Porfirio nella scuola fu importante ai fini di una ordinata stesura degli scritti di Plotino, anche se forse non così decisiva come il discepolo cerca di far apparire: Plotino scriveva di getto, senza revisione, e a Porfirio spettò di metter in buon ordine esteriore i suoi scritti, anche i più tardi, che Plotino continuò a sottoporre alla sua revisione mandandoglieli in Sicilia ove si era trasferito (*Vita*, 24, 2 sgg.).

La scuola di Plotino a Roma fu una libera riunione di amici filosofi, senza alcuna organizzazione esteriore. Plotino viveva in casa di una ricca vedova, Gemina, sua seguace, e di questa casa fece presto un centro di rifugio e di soccorso; a meno che la notizia di Porfirio, secondo cui molti giovinetti orfani erano venuti a vivere presso di lui, non significhi più precisamente che egli era istituito giuridicamente curatore testamentario di questi da parte di nobili famiglie romane. È, in ogni caso, un'attestazione del fatto che quest'uomo volto tutto all'eterno e al trascendente non mancava di senso pratico e organizzativo, dal momento che Porfirio (*Vita*, 9, 5 sgg.) ce lo dipinge come volto solertemente alla cura e all'amministrazione di tutto ciò che concernesse i fanciulli affidatigli. Né manca l'attestazione di un suo interesse per la politica, anche se l'episodio ci è narrato da Porfirio troppo succintamente per poterne trarre deduzioni precise. Venuto in amicizia dell'imperatore Gallieno e della moglie di questi Salonina [9], sembra avesse ottenuto in un primo tempo dall'imperatore stesso l'autorizzazione a fondare una città sulle rovine di una città distrutta in Campania, una città di nuovo

[8] Per la prima volta come titolo compare nel *Lessico* di Suida e negli scolii al *De mysteriis* di Giamblico; il nome primitivo, plotiniano, dovette essere *Lógoi* o *Pragmateîai*. Cfr. Schwyzer, *Plotinos*, col. 486.

[9] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 61-70, in part. p. 65.

tipo, ispirata alle leggi di Platone e chiamata Platonopoli (*Vita*, 12, 1 sgg.). Che cosa Plotino intendesse fare di una simile città non possiamo che vagamente ipotizzarlo: farne una città modello vera e propria, sperimentando l'efficacia dell'insegnamento politico platonico, oppure un ritiro per filosofi, una sorta di « convento pagano » per sé e gli amici, le vedove e gli orfani? [10] Forse, se quest'ultimo fosse stato il suo progetto, Porfirio ne avrebbe parlato in altri termini, e forse anche il progetto non avrebbe incontrato l'ostilità che in effetti incontrò fra i cortigiani di Gallieno, sì che non poté mai effettuarsi. Può darsi che effettivamente Plotino intendesse sperimentare, in una società cittadina ristretta, la possibilità che i filosofi al governo creassero una società corretta, una comunità modello, da contrapporre alla corrotta e sconvolta società in cui viveva. È stato supposto che fra i motivi del suo ritiro in Campania, poco più tardi, non vi fosse solo la malattia — di cui peraltro Porfirio ci dà un resoconto crudamente realistico — ma anche la persecuzione cui furono sottoposti all'avvento del nuovo imperatore Claudio gli amici di Gallieno [11]: Porfirio ne avrebbe taciuto tendenziosamente per non gettare alcuna ombra neanche indiretta sulla figura di Plotino, che tendeva a presentare come universalmente amato.

Equilibrio e buon senso sembrano aver dominato Plotino nei riguardi dei suoi discepoli, nonostante l'alta carica di tensione psicologica che doveva regnare nella scuola. Quando Porfirio, cedendo alle sollecitazioni di questa atmosfera, fu colto da depressione nervosa e lasciò comprendere al maestro la sua propensione al suicidio, questi gli consigliò realisticamente di lasciare la scuola e di compiere un viaggio; Porfirio si trasferì allora in Sicilia, né rivide più il maestro (*Vita*, 11, 11 sgg.). Nonostante le inevitabili concessioni alle suggestioni mistico-magiche dei tempi, non sembra che comunque nella scuola il rituale religioso avesse parte rilevante. Plotino disapprovava l'uso gnostico della magia, anche se personalmente non sembra essere stato esente da qualche forma di credenza in poteri occulti, come può dimostrare l'episodio dell'ex-condiscepolo presso Ammonio Olimpio di Alessandria, accusato di macchinazioni oscure contro la salute di Plotino stesso (*Vita*, 10, 1 sgg.) [12]. Più interessante è un altro episodio che Porfirio ci racconta: Plotino acconsentì a che un sacerdote egiziano, nel tempio di Iside in Roma, compisse l'evocazione del suo dèmone; invece di un dèmone sarebbe comparso un dio, con stupore del sacerdote, che tentò invano peraltro di porre alla divinità delle domande (*Vita*, 6, 1-5). Questo episodio ha un significato simbolico assai chiaro, incentrato intorno alla figura di Plotino stesso: Porfirio considerava Plotino, come Pitagora o Platone, uomo straordinario e semidivino, *daimónios*, e tale da non poter avere al di sopra di sé, a sua guida, se non la divinità stessa [13]. Non c'è peraltro ragione di credere che l'episodio non abbia avuto effettivamente luogo e che la narrazione sia del tutto priva di fondamento storico: la vita scritta da Porfirio è racconto fedele e veritiero, per quanto alcuni momenti richiedano di esserne interpretati. Anche in questo caso comunque vediamo Plotino non condurre egli stesso pratiche magiche, ma permetterne accanto a sé: un atteggiamento di tolleranza e condiscendenza, non di iniziativa.

[10] E. Bréhier, Plotin: *Ennéades*, Paris 1924, I, Introduction, p. XII, ha supposto l'influenza su Plotino della descrizione fatta da Filone Alessandrino delle comunità conventuali di Esseni e Terapeuti. Cfr. R. Harder, *Zur Biographie Plotins*, pp. 285-6.

[11] Pugliese Carratelli, *Plotino e i probl. polit.*, p. 66.

[12] In proposito A. H. Armstrong, *Was Plotinus a Magician?*, « Phron. », I (1955-6), pp. 77-9; P. Merlan, *Plotinus and Magic*, « Isis », XLIV (1953), pp. 341-8.

[13] E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley 1950 (tr. it., Firenze 1959), App. II. Cfr. questo motivo nelle stesse *Enneadi*, III, 4, 6.

La scuola di Plotino fu all'inizio largamente frequentata, anche da seguaci di correnti religiose varie e sostenitori di tendenze apocalittiche; di questi si dirà meglio più oltre, parlando della polemica di Plotino contro gli gnostici, perché in particolare contro questi ultimi si appuntò la sua refutazione, mentre egli lasciava ai discepoli il compito di confutare altre tendenze religiose (si trattava, come si può intuire, di un vero e proprio programma di purificazione razionalistica, di difesa del platonismo come concezione filosofico-religiosa di fronte agli assalti irrazionalistici). La polemica appare inizialmente diretta contro amici e aderenti alla scuola che Plotino desidera distogliere dalle loro credenze; poi successivamente si fa più aspra, e finalmente tace: i discepoli ribelli hanno ormai abbandonato la scuola [14]. Questa dovette peraltro andarsi depauperando non solo di elementi indesiderabili, soprattutto negli ultimi anni dopo la partenza di Porfirio. La partecipazione era stata assai varia: ascoltavano Plotino medici come Eustochio, Paolino e Zeto, poeti come Zotico, un antico retore poi datosi alla vita pratica, Serapione, senatori come Marcello Oronzio, Sabinillo, Rogaziano; nei confronti di quest'ultimo in particolare Plotino sembra aver esercitato una vera e propria funzione di direttore di coscienza, provocando in lui una conversione alla filosofia come vita di rinuncia e di ascesi (ma la « conversione alla filosofia » non è certo tipica della scuola tardoantica, ha radici ben lontane: l'esempio più clamoroso nella scuola di Platone risale alla Accademia antica, è quello della conversione che Senocrate operò del giovane Polemone) [15]. I discepoli più diretti, i filosofi in stretto senso, Porfirio, Amelio, l'ambiguo Olimpio, avevano già tutti lasciato la scuola quando Plotino si

[14] H. C. Puech, *Plotin et les gnostiques*, in « Entr. Fond. Hardt », V, pp. 161-74, e l'Introduzione di V. Cilento, *Paideia antignostica*, Firenze 1971.
[15] Testi in Senocrate-Ermodoro, *Framm.*, 42 sgg.

ritirò in Campania; sembra che solo Eustochio fosse ormai intorno a lui. Dovuta che fosse a ragioni puramente personali (il declino fisico di Plotino stesso), dottrinali (l'allontanamento di tutto un gruppo contro cui egli aveva polemizzato), parapolitiche (il fatto che Plotino fosse visto come un amico del passato imperatore Gallieno), o tutte queste insieme in un concorso di circostanze, la crisi della scuola è un fatto assodato: nel 270, alla sua morte, Plotino lasciava una filosofia destinata a straordinaria fortuna ma nessuna cerchia organizzata di seguaci [16].

2. *La costruzione dell'opera di Plotino.*

La *Vita di Plotino* fu scritta tardi, trent'anni dopo la morte di questi [17]: fra il 301 e il 305, negli ultimi anni della vita di Porfirio. Anche l'edizione definitiva delle *Enneadi*, quali noi le possediamo, fu fatta da Porfirio parecchi anni dopo la morte di Plotino. Porfirio afferma di aver riscontrato con gioia nell'opera di Plotino l'intreccio mirabile di due numeri, il 9 e il 6, e dimentica di aver dovuto ottenere questo numero facendo forza ad alcuni testi: i tre trattati sull'anima componevano certo una unità, così pure i trattati antignostici oggi disposti separatamente nel corpo dell'opera; trattatelli esigui come IV, 1 sono stati ottenuti scorporandoli da trattati precedenti, in questo caso III, 9; e così via [18]. Egli ottenne comunque un quadro sistematico d'insieme, sei libri divisi in nove trattati ciascuno, ove il materiale fu disposto secondo quello che appariva il migliore ordine sotto l'aspetto contenutistico. Ma Porfirio ci ha anche indicato, come ve-

[16] Vivida rappresentazione della scuola di Plotino, della sua crisi, della decadenza di Plotino stesso in Bréhier, *Enn.* I, Introd., pp. VI-XIV.
[17] Schwyzer, *Plotinos*, col. 472.
[18] Schwyzer, *Plotinos*, coll. 487-489.

dremo meglio più oltre, l'esatto ordine cronologico degli scritti; e questo è un dato prezioso per la nostra ricostruzione del pensiero di Plotino nel suo articolarsi e delle tappe del suo insegnamento.

Certamente vi furono edizioni preporfiriane: di una fatta da Amelio ci dice Porfirio stesso (*Vita*, 20, 4-7). Un prezioso scolio alle *Enneadi* (IV, 4, 29) in alcuni manoscritti ci rimanda ad una edizione fatta dal medico Eustochio, e ci dice che in quel punto nell'edizione di Eustochio era la divisione fra la prima e la seconda parte del trattato [19]; e potrebbe darsi, anche se non si può provarlo, che alcune citazioni plotiniane di Eusebio, che non quadrano del tutto col nostro testo plotiniano, provengano da questa edizione e non da quella di Porfirio [20]. Né manca un'altra fonte importante per il pensiero di Plotino, la cosiddetta *Teologia*, un testo giunto a noi attraverso la tradizione araba, testo che ha suscitato grossi problemi: fonte indipendente o parafrasi delle *Enneadi* porfiriane? La critica sembra oggi orientata prevalentemente per questa seconda ipotesi, che ridurrebbe di molto la rilevanza dello scritto [21], e ci atterremo qui a questi risultati, il vaglio della questione richiedendo un esame critico che esula dai nostri scopi presenti.

Dall'osservazione degli scritti di Plotino raccolti nelle *Enneadi* — e questo risalta ancor più se tentiamo di ridare ad essi il loro autentico ordine cronologico, sciogliendoli da un ordinamento costrittivo — appare chiaramente il loro carattere: sono una serie di libere trattazioni, tutt'altro che organizzate in forma di sistema, scritte, come ci dice Porfirio stesso (*Vita*, 5, 60) « secondo che i problemi via via occasionalmente si presentassero »; rappresentanti « ipotesi via via occorrenti » (*Vita*, 4, 11) e proposte come tali agli ascoltatori. La tentazione del paragone con Platone e con la stesura liberamente problematica e non sistematica dei dialoghi sarebbe forte; ma le analogie non sono da esagerarsi, anzi ogni paragone con Platone va preso con estrema cautela. Fra il modo di filosofare di Platone e quello di Plotino sussistono radicali differenze di ordine storico. Esse si riflettono anzitutto nella forma stessa della trattazione: anche le trattazioni di Plotino sono, in certo senso, dialogiche, ma è un dialogo di tipo assai diverso da quello dei personaggi di Platone: è il dialogo tipico della scuola, fatto di questioni poste e di risposte o proposte di soluzione, con andamento a volte strettamente didattico, a volte simile a quello della diatriba. La trattazione che Plotino fa dei problemi è più vicina, per la sua struttura e impostazione, a quella di un Epitteto — tanto per citare un autore del quale è possibile trovare qualche traccia di influenza nelle *Enneadi*, e le cui lezioni, trascritte da Arriano, ci sono note per ragioni analoghe a quelle per cui possediamo le *Enneadi* [22] — che non a quella di Platone, che pure è il suo costante punto di riferimento. Ma una più sostanziale differenza — ed è, questo, un dato di fatto che si colloca per così dire a monte delle stesse figure dei due pensatori — è che, mentre Platone non presuppone alcun sistema né alcuna tradizione organizzata, Plotino presuppone un sistema che è andato gradualmente formandosi, come si è cercato di delineare,

[19] Per l'edizione di Amelio cfr. lo stesso Porfirio, *Vita Pl.*, 20, 4-7; lo scolio citato ci dice che l'edizione di Eustochio aveva non solo divisioni differenti ma differenti titoli, almeno per alcuni trattati.

[20] È ipotesi di Henry e Schwyzer a proposito di Eusebio, *Praep. Evang.* XV, 10 e 22 (P. Henry - H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Paris-Bruxelles 1951, I, pp. VIII-X, con rimando a studi più specifici); ribadita, contro il Theiler, in Schwyzer, *Plotinos*, col. 489.

[21] Per le notizie su questo testo, scoperto da Fr. Dieterici nel 1882, cfr. Schwyzer, *Plotinos*, col. 499 sgg. (col. 505 in part. per la non accettazione dell'ipotesi avanzata da Henry che le inesattezze del testo dipendano dal suo diretto basarsi sull'insegnamento orale, frainteso, di Plotino).

[22] Bréhier, Introd., p. XXXIII.

attraverso una tradizione secolare, e su questo sistema l'episodicità della sua filosofia riposa come su di una sicura base. La gradazione dell'essere a partire dal principio o dai princìpi supremi, l'intelligenza demiurgica, le idee, l'anima del mondo, sono ormai momenti di un complesso gerarchicamente organizzato, la cui posizione o fisionomia può subire variazioni e revisioni a seconda delle diverse prospettive filosofiche, ma che non vengono più fondamentalmente rimessi in discussione da nessun filosofo che intenda professarsi platonico. Se perciò Platone costruisce di volta in volta liberamente, Plotino lavora sostenuto da una tradizione costituita, che egli innova, critica, modifica, traduce in un nuovo linguaggio, ma dalle cui linee maestre non si discosta e dalla quale costantemente dipende. Non in questo sistema consiste l'originalità vera di Plotino, ma nelle sue singole, vive, varie, personalissime soluzioni alle questioni specifiche che nell'ambito generale del sistema si pongono via via, e nello spirito nuovo che al complesso delle tre ipostasi egli ha saputo infondere, a cominciare da quella sua sostanziale riforma del platonismo che è la distinzione radicale fra Uno e Intelligenza, fine di ogni ambiguo compromesso con l'aristotelismo.

I trattati di Plotino non sono trascrizioni di lezioni, sono scritti da lui composti di getto e, come si è detto, da Porfirio rivisti e sistemati sotto l'aspetto della correttezza esteriore [23]. Questo non vuol dire che in essi non si rifletta al vivo l'insegnamento impartito da Plotino nella scuola: questo egli ha sempre presente nella stesura dei trattati, e il suo scritto ne conserva di continuo il ricordo. Plotino appare aver concepito l'insegnamento come risposta ad una continua sollecitazione, che poteva venire così da testi letti e commentati come da questioni a lui poste dai discepoli. L'atteggiamento di Plotino verso i discepoli è attestato in particolare da un capitolo della *Vita* porfiriana (13, 12 sgg.) ove si racconta che un certo Taumasio, entrato a far parte della scuola, protestò contro l'uso di Plotino di rispondere a questioni poste da Porfirio anziché parlare *ex cathedra*, dicendo che egli era venuto ad ascoltare Plotino stesso e non altri; e questi rispose che nulla gli sarebbe venuto in mente se il discepolo non l'avesse sollecitato con la posizione di questioni e problemi. Poiché i discepoli, come abbiam visto, costituivano una cerchia rappresentante una gamma culturale abbastanza larga, non si faceva solo della filosofia in strettissimo senso alla scuola di Plotino: vi venivano occasionalmente lette anche esercitazioni retoriche, come quella apologia dell'Alcibiade del *Simposio* platonico che destò l'indignazione del filosofo (*Vita*, 15, 5 sgg.) o esercitazioni poetiche, come quella — questa volta approvata da Plotino — di Porfirio stesso sulla *Ierogamia* (15, 1 sgg.); e sappiamo che poeta era il pupillo prediletto di Plotino, Polemone, morto in giovanissima età. Ma i discepoli filosofi in senso più stretto dibattevano questioni reputate essenziali per chi volesse dirsi seguace di Platone. Porfirio racconta esser stata precedentemente sua opinione che gli intellegibili, le idee, esistessero fuori dell'Intelligenza trascendente; segno che la famosa questione era, nel III secolo, ancora dibattuta e non pacificamente risolta. Il suo primo atto nei confronti di Plotino fu una refutazione della teoria sostenuta da Plotino stesso, che cioè l'Intelligenza prima si identifica col complesso degli intellegibili insidenti in essa; e ciò, dice ancora Porfirio, perché non aveva compreso a tutta prima l'insegnamento di Plotino, che si presentava nudo e scarno, senza la cura sofistica delle argomentazioni ben congegnate a vincere l'avversario (18, 5 sgg.). Plotino non gli rispose direttamente, gli fece rispondere da Amelio, e fra i due condiscepoli la discussione continuò fino al convincimento e alla palinodia di Por-

[23] Ancora Bréhier, ivi, p. xxx sgg.; Armstrong, *Plotinus*, in *Cambridge History*, p. 219, con qualche differenza.

firio. Ciò ci dimostra come il panorama dei dibattiti fosse vivo, intrecciato e vario, e come Plotino non amasse esercitare opera di convincimento in forma diretta e pressante, ma attraverso accorgimenti più sottili [24].

L'uso della lettura e del commento di autori nell'ambito della lezione fa parte della *routine* della scuola tardo-antica; ma ancora una volta bisogna cercarne abbastanza lontano le radici. Già in età ellenistica, sappiamo da Cicerone, l'accademico Carmada faceva letture del *Gorgia* platonico [25]; ma potremmo forse risalire ancor più lontano, se pensiamo all'importanza che l'esegesi di dialoghi come il *Timeo* ebbe fin dalla prima Accademia: Senocrate e Crantore dovevano già commentare passi importanti del dialogo nel loro insegnamento, ad esempio quello oscuro e affascinante della costruzione dell'anima del mondo (35a sgg.) sulla cui esegesi abbiamo così ricche notizie da Plutarco nel *De procreatione animae in Timaeo* [26]. In età imperiale l'uso era divenuto costante: alla scuola di Epitteto si commentavano Crisippo ed altri stoici minori così come alla scuola del platonico Tauro si faceva costante esegesi dei dialoghi platonici, e non solo di quelli, se Aulo Gellio ci racconta di aver letto presso di lui anche i *Problemi* pseudo-aristotelici [27]. Lo stesso Gellio ci racconta che Tauro usava, dopo la lezione, risolvere dubbi e problemi dei discepoli; né diversamente le cose andavano alla scuola di Epitteto e di Musonio [28]. Tracce di questa attività interna della

[24] Armstrong, *Plotinus, Amelius and Porphyry*, in *Cambridge Hist.*, pp. 264-8, dà un vivace quadro di questi rapporti.

[25] Cicerone, *De oratore*, I, 11, 47.

[26] Su questo passo del *Timeo* Senocrate costruiva la sua teoria dell'anima come « numero » che muove se stesso: cfr. fr. 68 H. = 188 I.P. (e le note di H. Cherniss a Plutarco, *De procr. an.*, 1012d sgg., in *Plutarch's Moralia*, XIII, 1).

[27] Gellio, *Noctes Atticae*, XIX, 6, 2.

[28] Per Epitteto cfr. J. Souilhé, *Entretiens*, Paris, B.L., 1943, Introd., p. XXXIV. In generale per questi aspetti della scuola antica Donini, *Le scuole*, p. 58 sgg.

scuola e della partecipazione attiva dei discepoli al dibattito ci sono offerti dalla cosiddetta *Mantissa* al commento al *De anima* di Alessandro di Afrodisia [29]. Perciò anche sotto questo aspetto la scuola di Plotino si inserisce in una tradizione già costituita; ma forse nessuna altra scuola si valse di una uguale vastità di apporti, giacché alla scuola di Plotino, pur restando il riferimento a Platone un *leit-motiv*, si leggevano e commentavano autori di ogni genere: la *Metafisica* di Aristotele, dottrine stoiche, commenti di autori medioplatonici come Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, o peripatetici come Adrasto, Aspasio, Alessandro (*Vita*, 14, 1 sgg.). Ciò per attenerci al riferimento di Porfirio, che peraltro è certo incompleto o in alcuni punti impreciso: di Aristotele altre opere si leggevano e commentavano certo oltre la *Metafisica*, ad esempio il *De anima*; alcuni trattati plotiniani portano tracce evidenti di letture di Epitteto [30]; non mancano note critiche e polemiche circa Epicuro che ci fanno pensare che talvolta — sebbene in misura minore — anche opere di epicurei fossero sottoposte a esame critico. Leggendo i trattati di Plotino, si ha l'impressione assai spesso di sentir scaturire le sue osservazioni dalla lettura e dal commento di autori cui egli si contrappone criticamente o sui quali — in particolare se si tratta di Platone — egli intende esegeticamente fondare le sue teorie; e in generale si può dire che mai di Plotino si può fare una lettura teoretica in senso astratto, senza tener conto di questi suoi specifici agganci.

Si dovevano confutare alla scuola di Plotino, oltre che testi filosofici di scuole diverse e di autori non accettati, anche testi religiosi di vario tipo; spesso,

[29] P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942, pp. 20 sgg.

[30] Cfr. ad es. per la derivazione di spunti da Epitteto Bréhier, *Enn.* I, *passim* nelle note a I, 4 (*Sulla felicità*); e altrove nelle *Notices* a numerosi trattati.

come si è accennato, l'incarico dell'opposizione a gnostici o apocalittici era affidato a discepoli: Porfirio racconta di aver scritto egli stesso una confutazione al *Libro di Zoroastro*, dimostrandone il carattere apocrifo (*Vita*, 16, 14 sgg.); lo stesso egli avrebbe fatto più tardi nei riguardi di passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, denunciando ad esempio la composizione tardiva del *Libro di Daniele* [31]. Amelio, per suo conto, sembra essersi dedicato alla confutazione dei libri di Zostriano, scrivendo un'opera di ben quaranta libri contro questo scritto apocalittico a noi non noto; Plotino riservava per sé la sola polemica contro gli gnostici, confluita poi in uno o più trattati delle *Enneadi*, di cui meglio si dirà più oltre.

Il platonismo di Plotino si attuava del tutto all'infuori della scuola ufficiale di Platone, e in forma del tutto privata (non abbiamo più conoscenza, per il III secolo, dell'istituzione di cattedre filosofiche da parte dell'imperatore, come era avvenuto nel II, ad opera di Marco Aurelio) [32]. Ma nel periodo in cui egli teneva privatamente la sua scuola a Roma vi era tuttavia in Atene una sede ufficiale dell'insegnamento della filosofia platonica, tenuta da Eubulo [33]. È notizia interessante quella che Porfirio ci dà, di rapporti intercorsi fra questi e Plotino (*Vita*, 15, 17 sgg.): Eubulo scrisse a quest'ultimo sottoponendogli alcune « questioni platoniche », un genere corrente del quale possiamo avere un'idea dall'opera omonima di Plutarco di Cheronea; Plotino però non sembra aver dato grande importanza alla cosa e passato a Porfirio da esaminare lo scritto, il che può denotare una sua freddezza verso il platonismo ufficiale. Che cosa questo veramente fosse, ci è impossibile precisare. Il termine che Porfirio dà a Eubulo, *diádochos*, « successore », potrebbe far pensare ad uno scolarca dell'Accademia; così si chiameranno più tardi Plutarco d'Atene, Siriano, Proclo. Ma l'Accademia come scuola era probabilmente venuta meno nel I sec. a. C., e forse il « platonismo ufficiale » di Atene era solo quello impartito dalla cattedra di filosofia platonica, una di quelle appunto istituite da Marco Aurelio [34]. In ogni caso, la notizia di contatti fra il filosofo che qualunque fosse l'organizzazione scolastica di cui disponeva si considerava il « successore » di Platone e l'egiziano platonico dissidente, o almeno indipendente, Plotino, ci dice che questi aveva raggiunto una fama internazionale e che la sua figura e la sua opera non potevano essere ignorate. Non sembra che tale fama sia stata seriamente lesa dall'accusa di plagio nei riguardi di Numenio, che, secondo Porfirio, era mossa a Plotino in ambienti greci; essa fu occasione ad Amelio di scrivere una sua difesa di Plotino dal titolo *Sulla differenza della dottrina di Plotino da quella di Numenio* (*Vita*, 17, 1 sgg.); di questo trattato non ci resta purtroppo che la lettera dedicatoria scritta da Amelio a Porfirio stesso (cui egli si rivolge col nome di Basileus, traduzione greca del suo nome siriano, Malco).

La diffusione delle opere di Plotino all'infuori della stretta cerchia dei suoi ascoltatori è certamente opera di Porfirio. Pochissimi esemplari esistevano dei primi 21 già da Plotino scritti quando Porfirio arrivò nella scuola; sembra che questi più tardi, quando si accinse all'edizione dell'opera del

[31] Una ricostruzione d'insieme del *Contro i Cristiani* porfiriano in P. Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, pp. 223-301, in part. 251 sgg.

[32] Di cui ci dà notizia Filostrato, *Vitae Sophistarum*, II, 566 (si trattava di cattedre di filosofia platonica, peripatetica, stoica, epicurea). Cfr. in proposito Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, pp. 146 sgg.; una utile panoramica in Donini, *Le scuole*, pp. 35 sgg.

[33] Nessuna notizia abbiamo di questo filosofo; cfr. H. Dörrie, « Real-Encycl. », Suppl. VIII (1956), col. 921.

[34] Così almeno sono portati a ritenere i più recenti studiosi; cfr. Glucker, *Antiochus a. Lat. Acad.*, pp. 112 sgg. per la sparizione dell'Accademia dopo Antioco, e tutto il cap. 3, pp. 121 sgg. (*The Successors*).

maestro, avesse difficoltà a reperire il I trattato, quello *Sul bello* (*Vita*, 26, 24). Questi esemplari che pervennero nelle mani di Porfirio erano certamente scorretti e mancanti dei titoli; ne ebbero poi diversi, alcuni dei quali finirono col prevalere (4, 17). Con la presenza di Porfirio nella scuola la revisione, copiatura, diffusione dei successivi dovette divenire più costante; e nonostante l'esistenza di altre edizioni, cui si è accennato, quella porfiriana doveva assicurare all'opera di Plotino la sua costante diffusione. Se i suoi criteri contenutistici e le sue speculazioni mistico-matematiche di stampo pitagorico sui numeri 6 e 9 ci appaiono oggi tanto estranee e lontane, l'opera di sistemazione del patrimonio filosofico plotiniano resta mirabile pur entro i suoi limiti storici.

Porfirio ha anche il grande merito di averci descritto ampiamente e accuratamente i suoi procedimenti e i suoi metodi, di averci illustrato con precisione i suoi criteri. Egli dice di aver fatto precedere ai singoli trattati dei sommari (*kephálaia*), di averli corredati di riassunti (*epicheirémata*) e qualche volta di aver introdotto qua e là ove occorresse dei concisi commenti (*hypomnémata*) (*Vita*, 26, 20 sgg.); e ciò allo scopo di chiarire ed esplicitare il pensiero del maestro, che spesso gli appariva troppo conciso o poco perspicuo. Questo materiale esegetico, a quanto sembra di capire dal discorso di Porfirio, è poi passato a costituire parte integrante dell'edizione definitiva. È quindi indubbio che non tutto, nelle *Enneadi* quali noi le possediamo, è dovuto a Plotino, e che alcune parti di rinforzo, passaggio, conclusione sono di mano del discepolo ed editore: così dobbiamo pensare con ogni probabilità di certe conclusioni che appaiono alquanto aride e sommarie rispetto al discorso plotiniano, quali quelle di *Enn.* I, 6, IV, 4, V, 5; o di certi tratti scolastici estranei alla trattazione del contesto, come per esempio quel tratto (linee 12-17) di *Enn.* I, 5, 7, ove, in un contesto di carattere etico (se la felicità sia o no indipendente rispetto al tempo), vediamo comparire una succinta trattazione riepilogativa dell'essenza del tempo. Le supposizioni comunque di alcuni studiosi, che in alcuni trattati delle *Enneadi* possano essere incorporati parti degli *Scolii* di Amelio [35] o perfino parte di trattati di Numenio [36], sono puramente ipotetiche; né sembrano esistere serie ragioni per respingere come inautentici su questa base brani come l'ultima parte di *Enn.* I, 8 (capp. 6 e sgg.) o i capp. 6-19 di *Enn.* III, 6 [37]. Non abbiamo in realtà il diritto di sospettare Porfirio di maggiori e più pesanti manipolazioni di quelle, modeste ed esegetiche, che egli stesso ci dichiara di aver compiute.

3. *Le fasi successive degli scritti plotiniani.*

La successione cronologica degli scritti di Plotino ci è data da Porfirio stesso (*Vita*, 4-6). Possiamo concedere una certa fiducia anche su questo punto alla testimonianza porfiriana, anche se non si è mancato di sollevare qualche dubbio sulla precisione della successione [38]. La possibilità di una ricostruzione delle *Enneadi* secondo un ordine cronologico non ci porta a conseguenze di portata rilevante per lo sviluppo del

[35] Supposizione di F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921, p. 19 sgg.; per tutta la questione dell'autenticità vedi oggi Schwyzer, *Plotinos*, coll. 494-99.

[36] Così F. Thedinga (« Hermes », LII-LVII [1917-1922], in particolare propenso a vedere l'inserzione di un trattato di Numenio nella seconda parte, stoicheggiante, di *En.* I, 8; cfr. già in proposito Bréhier, *Enn.* I, Intr., p. XXV; Henry-Schwyzer, *Pl. op.* I, p. XLI.

[37] Cfr. le conclusione di Schwyzer, coll. 495-496, e infine 499, che restringono le stesse ammissioni di parti inautentiche compiute pur cautamente dal Bréhier, *op. cit.*, pronunciandosi per la sicura inautenticità solamente di alcuni glossemi e parti di passaggio.

[38] Contro i tentativi, fragili anch'essi, di proporre una diversa successione cronologica rispetto a quella data da Porfirio cfr. ancora Schwyzer, *Plotinos*, coll. 547-548.

pensiero di Plotino, giacché questi, come si è detto, cominciò a scrivere tardi, in un periodo in cui il suo pensiero era già pienamente maturo; ma non è certo priva di importanza per seguire l'arco dei suoi interessi, il precisarsi delle sue argomentazioni, la ripresa delle tematiche. È la storia dell'insegnamento di Plotino quella che si delinea attraverso la successione cronologica dei trattati. Alcuni ritorni su questioni già trattate sono significativi: mostrano bene la sua insoddisfazione, il suo tormentato tornare a dibattere punti difficili e controversi, il nascere di nuovi spunti di soluzione forse sollecitati dalla riflessione su nuovi testi letti e commentati o da questioni poste nella discussione scolastica. Anche la scelta delle letture subisce infatti, nel corso degli anni d'insegnamento, qualche variazione non priva di significato.

Attenendoci alla relazione stessa di Porfirio, è opportuno raggruppare i trattati nei tre nuclei degli scritti anteriori al 263, composti fra il 263 e il 268, composti infine negli ultimi due anni, 268-270.

Le tematiche dei trattati composti anteriormente all'arrivo di Porfirio (253-263) possono essere così raggruppate:

a) Il tema del bello. È affrontato nel tr. 1 (= I, 6): se dobbiamo prestar fede a Porfirio e ritenere che sia il primo che Plotino ha scritto, non è privo di significato che egli abbia preso le mosse proprio da questo tema, che tornerà più tardi a porsi in forma teoretica più approfondita. Questa prima trattazione del bello ha andamento più discorsivo: critica della concezione stoica della bellezza come simmetria, esegesi di dialoghi platonici vari, l'*Ippia Maggiore*, il *Fedro*, il *Simposio*, le cui implicazioni più strettamente teoretiche saranno peraltro svolte più tardi. L'esegesi di Platone rimarrà una costante di tutto l'insegnamento di Plotino.

b) L'anima. È un tema trattato già ripetutamente in questo primo gruppo di scritti. Nel tr. 2 (= IV, 7)

Plotino affrontava il problema dell'immortalità dell'anima, sulla base di una varietà di testi: il *Fedone*, canonico in questo genere di dimostrazioni, ma anche, si direbbe, l'operetta giovanile e platonizzante di Aristotele, l'*Eudemo*[39]; né vi mancano riflessi del commento di Alessandro di Afrodisia al *De anima*. Nel tr. 4 (= IV, 2) fondamento esegetico della trattazione è invece il *Timeo*, e precisamente il famoso passo della costruzione dell'anima del mondo, considerata fondamento di una corretta teoria del conoscere. Nuovamente esegesi del *Timeo* si ha nel tr. 6 (IV, 8) il cui tema è quello della discesa dell'anima nel corpo. È poi posto (tr. 8 = IV, 9) il problema se tutte le anime individue siano da ricondursi ad una stessa anima universale e quale sia il rapporto fra questa e le anime singole: lasciato del tutto aperto da Platone, esso doveva essere divenuto un *tópos* fisso dei platonici; Plotino vi tornerà anche più oltre. Ancora sull'anima è sostanzialmente incentrato anche il tr. 11 (V, 2); giacché, se il tema di esso è quello della processione (*próodos*), nodo vitale della teoria derivazionistica, questa è vista come avente il suo centro nell'energia psichica, come vita che si estende e si prolunga, come movimento generativo. Invece nel tr. 14 (II, 2) Plotino torna sull'anima in relazione al tema del movimento cosmico di traslazione, ed esalta il movimento circolare come imitazione cosmica dell'energia intellettiva, producentesi tramite l'anima. Seguiva immediatamente il tr. 15 (III, 4), con la trattazione del carattere demonico dell'anima, altro tema tradizionale e ricorrente. L'ultimo degli scritti, il tr. 21 (IV, 1) si riallaccerebbe all'esegesi del *Timeo* già compiuta nel tr. 4, a proposito dell'essenza dell'anima; esso è stato però in realtà forzatamente isolato da Porfirio per ottenere nove scritti, e fa parte delle

[39] Così W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, p. 43.

trattazioni diverse raccolte nel tr. 13 (III, 9), da alcuni considerate trattazioncelle scolastiche non sicuramente autentiche [40].

c) Questioni di carattere etico. Queste hanno in questo primo periodo un certo andamento essoterico, che fa pensare ad una relativa influenza della diatriba su Plotino, probabilmente della diatriba di Epitteto in particolare. Rispondono a questa impostazione trattati come il 19 (= I, 2) sulle virtù, ove si considerano le virtù politiche appartenenti solo al mondo di quaggiù e distinte dai modelli eterni; il 16 (I, 9), contro il suicidio; questo particolarmente sembra portare tracce della *I Dissertazione* di Epitteto [41]. Anche il tr. 20 (I, 3), sulla dialettica, nonostante l'assunto platonico, è fortemente contaminato di motivi stoici ed ha un andamento di carattere essoterico e vagamente diatribico.

d) Polemica contro gli stoici e qualche volta gli epicurei: è una tematica particolarmente sensibile nel primo periodo, che poi si attenuerà nel periodo dei grandi trattati costruttivi. La polemica antiellenistica era ancora assai viva nei secoli dell'età imperiale: nel II secolo in particolare la polemica antistoica era stata accesissima (da Plutarco a Tauro a Diogeniano [42], da diversi angoli visuali quindi); per la polemica antiepicurea basti pensare a quella, accanita, di Plutarco. Nel tr. 3 (III, 1) abbiamo un attacco contro la casualità epicurea e contro il determinismo stoico insieme: non solo, ma con Epicuro Plotino respinge anche

[40] Studio della questione in P. Henry, *Études Plotiniennes*, I, *Les états du texte de Plotin*, Paris 1938, pp. 37 sgg.; cfr. Schwyzer, *Plotinos*, col. 489.

[41] Importante la *Notice* di Bréhier, *Enn.* I, p. 131.

[42] Epicureo, pur se creduto da alcuni studiosi peripatetico per una certa accettazione del motivo della *týche*, non strano in verità in un epicureo tardivo, formato anzitutto alla polemica antistoica. Cfr. per i frammenti A. Gercke, *Chrysippea*, « Jahrbücher für Klassische Philologie », Suppl. XIV (1885), pp. 748 sgg.

Carneade, accomunando la teoria epicurea della declinazione fortuita con quella carneadiana del libero arbitrio, sorta di « declinazione » dell'anima priva di ogni causa. La polemica si estende poi alla astrologia, tema che tornerà in trattati più maturi. Occasioni di polemica antiellenistica sono presenti anche nel tr. 5 (V, 9) e nel tr. 12 (II, 4); ma in essi il discorso si allarga a grandi temi teoretici che saranno poi fra i più peculiari della filosofia plotiniana: il problema del rapporto fra intelletto e idee, il problema della distinzione — di origine aristotelica — fra materia sensibile e materia intellegibile. Così nell'uno troviamo una prima soluzione del problema dell'informebrutto o dell'irrazionale, in quanto materia non in pieno dominata dalla forma, e nell'altro si polemizza contro la teoria aristotelica secondo cui la privazione non è che l'aspetto negativo della materia, mentre per Plotino la materia si identifica con privazione e non essere. La refutazione della concezione meccanicistico-materialistica, quindi, ingloba altri elementi e motivi e l'antimaterialismo si va precisando anche in funzione antiaristotelica.

e) Inizio della trattazione dei temi principali, mondo intellegibile e princìpi supremi. Nel tr. 7 (V, 4) viene impostato il problema della derivazione dell'essere dall'Uno, che sarà poi oggetto di trattazione più sistematica e approfondita nel tr. 49. Il tr. 9 (= VI, 9) offre nella sua prima forma — che è anche la più lineare e la più classica, quella servita poi di base per ogni esposizione sintetica della teoria di Plotino — la trattazione dell'Uno e della sua identità col Bene, fondandosi sull'esegesi della *Repubblica*; vi è trattato anche il tema di quel ricongiungimento all'Uno che è l'estasi, con un evidente riallacciarsi al concetto di « illuminazione » della *VII Epistola*. Sulla *II Epistola* invece, da Plotino e dai platonici del suo tempo ritenuta autentica, verte l'esegesi del tr. 10 (V, 1) dedicato alle tre ipostasi: è soprattutto in base all'*excursus* filosofico di questa epistola che i platonici

leggevano la presenza della dottrina in Platone[43]. Sulle idee vertono il tr. 5, che si è sopra citato, e il tr. 18 (V, 7). Il primo dei due ha carattere più espositivo e scolastico: vi troviamo questioni che sono veri e propri *tópoi* dell'insegnamento platonico (se tutte le realtà abbiano un modello ideale; se si debbano ammettere idee di realtà vili e informi, oppure idee di individui); alle questioni si danno risposte che sembrano non discostarsi da quelle tradizionali e più frequentemente accettate. Più originale e maturo, frutto di ripensamento, appare invece il tr. 18: per esempio ivi Plotino supera la negazione delle idee degli individui con la considerazione che non si può tracciare una linea divisoria fra individuo e universalità, giacché nessun individuo è mai veramente tale, come dimostra anche semplicemente il suo tornare a riprodursi nel processo della metensomatosi, che Plotino accetta, fedele anche in questo alla tradizione platonico-pitagorica. In questa prima fase della redazione scritta del suo pensiero egli comincia infine a interessarsi anche del problema delle categorie, sulle quali già nel II secolo vi era stato dibattito negli ambienti facenti capo ad Attico[44]: nel tr. 17 (II, 6) abbiamo la condanna della divisione « orizzontale » dell'essere, che vedremo poi ripresa con maggior sistematicità nei trr. 42-44: essa è una divisione che non

[43] Per l'esegesi della *II Epistola*, assai importante nella storia del platonismo, cfr. H. D. Saffrey - L. G. Westerink, Proclus, *Théol. plat.*, II, Intr., p. xx sgg. (e per l'origine probabilmente neopitagorica della lettera stessa J. M. Rist, *Neopythagoreanism and Plato's Second Letter*, « Phronesis », X [1965], pp. 78-81).

[44] La polemica contro le categorie rientra nell'ambito dell'antiaristotelismo di parte della tradizione platonica, ed è legata ai nomi dei platonici Lucio (scarsissimamente noto) e Nicostrato; cfr. in proposito P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, pp. 113 sgg. Per le analogie fra le obiezioni riferite da Simplicio e risalenti a questi filosofi e le obiezioni di Plotino cfr. Bréhier, *Notice* a *Enn.* VI, 1, p. 8.

fa distinzione fra ordine ideale e ordine empirico, mentre ogni divisione dell'essere va ricondotta a quella fra intellegibile e sensibile, *tí* e *poión ti* come insegna la *VII Epistola*[45].

Nei trattati del secondo periodo si attenua la polemica antistoica e in genere antiellenistica; gli spunti di polemica antistoica che talvolta non mancano sembrerebbero piuttosto talvolta contrapposizione ad una interpretazione stoicheggiante di Platone che non polemica contro una scuola estranea. Si accentua l'esame critico di Aristotele (*Metafisica* e *De anima* soprattutto) e delle opere dei commentatori ad Aristotele stesso, a noi noti (in particolare Alessandro d'Afrodisia) ma qualche volta anche ignoti, come per esempio nel caso della critica alle *Categorie*. Si approfondiscono i grandi temi teoretici, il carattere essoterico della trattazione si fa più raro; abbiamo invece piuttosto alcuni trattati dall'andamento strettamente scolastico e vertenti su questioni particolari. In più libri Plotino appare impegnato sulla polemica antignostica.

a) Pochi e marginali i trattati che riprendono temi e andamenti della produzione precedente: il 35 (II, 8), scolastico, relativo al problema della visione e in particolare a quello, *tópos* della discussione gnoseologica nell'ellenismo, « perché gli oggetti lontani sembrino piccoli », con riferimento di vario materiale dossografico; il successivo tr. 36 (I, 5) sulla felicità del saggio e il rapporto fra felicità e tempo, con polemica contro la teoria di Epicuro secondo la quale il saggio gode del ricordo dei beni passati; il 37 (II, 7), sulla mistione, antistoico, che riprende del resto abbastanza puntualmente alcune argomentazioni del *De mixtione* di Alessandro di Afrodisia. Rappresentano, come si vede, un gruppo di lezioni tenute successivamente, che è una specie di pausa e di ritorno di Plotino a temi non centrali della sua filosofia. Ancora un esempio di questo tipo può offrire il tr. 41

[45] *Epist.* VII, 343c.

(IV, 6), sui problemi della sensazione e della memoria, che è diretto in parte contro la teoria stoica della sensazione come impressione o *týposis*.

b) L'anima e i suoi problemi costituiscono l'oggetto di un gruppo significativo di trattati. Il tr. 22 (VI, 4) e il tr. 23 (VI, 5) sono anch'essi stati arbitrariamente divisi da Porfirio in omaggio alla regola del 9, ma formano un'unità. Iniziando dalla esegesi di *Parm.* 131b, Plotino si pone il problema se l'unità della forma subisca divisione nel processo di partecipazione che gli esseri singoli fanno ad essa, per giungere a teorizzare poi un tema a lui caro, quello dell'assoluta unità dell'anima, grazie alla quale avviene la partecipazione dei sensibili alla forma. Dopo la parentesi antiaristotelica dei trr. 24-25, Plotino riprende il tema dell'anima nel seguente tr. 26 (III, 6), un vero commento critico al libro I del *De anima* nonché a un capitolo del *De generatione et corruptione* (III, 6), e poi estesamente in quel blocco compatto (i trr. 27-29, IV, 3-5) che Porfirio ha spezzato in tre tronconi: libri assai ricchi e varii, ove si tratta ancora del problema del rapporto fra anime individuali ed anima universale soprattutto in ordine al loro diverso rapportarsi alla corporeità, del problema delle anime astrali e delle loro facoltà di intelligenza e di memoria, del problema della visione, che qui Plotino prende in esame sotto l'angolo visuale della incorporeità della luce; se vi è un aggancio ad Aristotele, (*De an.* II, 418b-419a), la teoria della luce in Plotino va enormemente al di là di questo spunto, fino a costituire una sorta di teologia allegoristica della luce che avrà la più grande importanza per secoli di speculazione [46].

c) Come si è già detto, i trr. 24 e 25 (V, 6 e II, 5) sono diretti in maniera particolare contro Aristotele. Nel primo di essi abbiamo la polemica contro il primo principio inteso come « pensiero di pensiero » (cioè contro la teoria culminante del libro XII della *Metafisica*): il Primo assoluto è l'Uno, ed esso non pensa, perché pensare, anche pensare se stesso, implica già dualità. Nel secondo la polemica investe, forse ancor più che Aristotele, la tradizione peripatetica: non è aristotelica ad esempio, la teoria che il quinto elemento è un « corpo immateriale », e altri momenti della trattazione plotiniana richiamano passi del commento alla *Metafisica* di Alessandro [47]. Antiaristotelici per lo più sono anche i tre trattati — costituenti anch'essi in origine un'unità — 42-44 (VI, 1-3) che vertono sul problema delle categorie. Essi costituiscono in buona parte un puntuale commento dell'opera di Aristotele così intitolata, ma portano tracce evidenti di polemica anche contro commentatori a noi ignoti: infatti nell'opera aristotelica l'illustrazione delle forme di predicazione si limita ai primi quattro casi fra i dieci enunciati, quelli della sostanza, della quantità, della qualità, della relazione, mentre Plotino discute anche quella delle categorie successive nell'ordine. Egli rivolge poi la sua critica anche contro la dottrina stoica delle categorie, basata sulla quadripartizione e presupponente alla sua base il genericissimo *tí*, per passare poi ad una critica serrata contro la cornice materialistica in cui la teoria è inserita. Il problema delle categorie (che è da Plotino sentito alla maniera accademico-stoica, non come problema logico ma ontologico) si risolve per lui in una falsa divisione dell'essere, che ignora il rapporto di tipo « verticale » esistente fra cosmo intellegibile e cosmo sensibile.

d) Sul cosmo, il tempo, l'eternità vertono i due trr. 40 (II, 1) e 45 (III, 7). Il primo contiene esegesi del *Timeo* con difesa contro sue interpretazioni stoi-

46 Una vera e propria « metafisica della luce » ha letto in Plotino W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift f. Philosophische Forschung», XV (1961), pp. 334-62.

47 Cfr. Bréhier, *Enn.* II, p. 75, n. 1, per il confronto fra Alessandro (*In Arist. Metaph.*, p. 304, 13 sgg. Hayduck) e Plotino, *Enn.* II, 5, 4, 4 sgg.

cheggianti, e ancora polemica contro la teoria aristotelica del quinto elemento, in favore del fuoco come elemento privilegiato dei corpi astrali; il secondo contiene polemica soprattutto contro i platonici anteriori commentatori del *Timeo*: esso tratta del tempo e dell'eternità, nell'intento di sottrarre il tempo alla sua relazione col cosmo e di vederlo, sempre sulla scorta del *Timeo*, in relazione invece all'anima e all'Intelligenza, che gli dànno il suo vero significato. Sono quindi saggio di una esegesi anticosmologizzante di Platone, diretta soprattutto contro il medioplatonismo.

e) Le idee, l'intelletto, l'Uno formano oggetto di alcuni trattati costruttivi: il tr. 34 (VI, 6), il tr. 38 (VI, 7), il tr. 39 (VI, 8): anch'essi, come si vede, formanti una continuità, interrotta peraltro dalla pausa dei trr. 35-37 di cui si è detto in precedenza. Passiamo dal problema delle idee-numeri, che non poteva mancare nella trattazione di un platonico (Plotino si mantiene fedele alla trattazione del primo platonismo parlando dell'idea come numero essenziale, *ousiódes*, ma in realtà la speculazione matematica non occupa alcuna parte rilevante nel suo pensiero), al rapporto, da lui assai più sentito, fra idee e bene, e al problema della molteplicità delle idee, per metter capo alla trattazione dell'Uno: così abbiamo quel tr. 38 che è un vero saggio di teologia negativa, ove l'Uno è definito privo di forma, infinito/indefinito, in quanto sfuggente alla definizione, troppo grande per conoscersi e cioè contenere se stesso intellettivamente, anche se, come meglio vedremo, in un tormentatissimo passo Plotino arriva ad affermare che non si può negare all'Uno una forma superintellettiva di autocoscienza. Nell'ultimo dei tre trattati è invece il problema della volontà e libertà, nel senso in cui queste possono dirsi proprie dell'Uno, ad esser preso in considerazione: ciò perché Plotino vuole affermare la coincidenza di necessità e libertà nel vertice del reale inteso come assoluta autocausazione. Tuttavia l'Uno resta inesprimibile, di fronte ad esso non ci può essere che il silenzio: Plotino arriva ad affermare che di esso non si può in termini rigorosi dire neanche che è « principio », *arché*: lo è solo dal nostro punto di vista, ed è per noi che esso si pone come principio supremo; nulla invece di lui può essere affermato oggettivamente, come costituente la sua essenza, perché l'essenza appartiene già alla sfera ulteriore.

f) I trr. 30-33 (III, 8; V, 8; V, 5; II, 9), di cui solo l'ultimo è contrassegnato da Porfirio col titolo *Contro gli gnostici*, sono stati riconosciuti come formanti un'unità, e tutti più o meno, anche se solo l'ultimo in maniera esplicita, contenenti polemica contro la Gnosi. Essi rappresentano un momento culminante dell'attività di Plotino in cui egli in pari tempo sferra la sua battaglia contro quelli che ritiene essere in quel momento i nemici da battere e costruisce sinteticamente la sua teoria del cosmo intellegibile. Il tr. 30, sulla teoria, cioè sulla contemplazione dell'Intelligenza e dell'Uno, esalta quell'unità di soggetto e oggetto che (sulla scorta qui di Aristotele, *Metaph.* 1072a) si raggiunge nel puro pensare, nell'attività pura del *noûs*; la prassi è svalutata come una « estenuazione della teoria », un puro negativo, consistente nel venir meno della energia contemplante. Il tr. 31 riprende il problema della bellezza intellegibile in forma assai più strettamente metafisica che non il tr. 1: se esso prende le mosse dall'esegesi del *Fedro*, in realtà va poi ben oltre questo nel delineare la teoria della « bellezza archetipo », del Bello primo o in sé; in base ad esso troviamo anche una rivalutazione nuova dell'attività dell'artista che guarda al bello ultrasensibile, non estranea, abbiam visto, alla storia del platonismo ma certamente da Plotino rivitalizzata [48]. Il tr. 32 verte intorno alla teoria secondo cui

[48] Cfr. quanto già si è detto sopra, cap. I, § 4, circa il nuovo atteggiamento del platonismo tardoellenistico nei riguardi dell'artista e della sua opera: si può richiamare qui Cicerone, *Orator*, 2, 8.

le idee non sussistono al di fuori dell'Intelligenza prima: esse costituiscono il cosmo intellegibile che si identifica immediatamente con l'Intelligenza pensante. L'Uno, invece (e Plotino riprende l'esegesi di *Resp.* 509a) è « al di là dell'essenza », oltre la sfera dell'intellegibile: è qui ripresa la teoria dell'estasi come atto per cui si oltrepassa e si abbandona la stessa sfera dell'intellegibile. Infine nel tr. 33 Plotino si rivolge più in particolare contro i nemici gnostici tirando le somme della precedente trattazione: il Bello in sé, il Bello intellegibile, si riflette nel mondo, sì che è follia ipotizzare una divinità maligna produttrice del cosmo, volta contro il primo Dio; buone o « aventi forma del bene » sono tutte le ipostasi; né occorre compiere l'inutile opera di moltiplicazione di esse che gli gnostici fanno, e porne più che non siano le tre fondamentali. Plotino qui si oppone in maniera assai decisa anche a tutte le speculazioni, non assenti come abbiamo visto nella storia del platonismo, e rappresentate prima di lui in particolare da Numenio, circa una pretesa anima cattiva del cosmo.

Plotino scrisse ancora 9 trattati dopo la partenza di Porfirio da Roma, negli ultimi due anni della sua vita. Il vanto di Porfirio, (*Vita*, 6, 31 sgg.) che la miglior parte dell'attività del maestro si sia svolta durante la sua presenza a Roma, può sembrare ingenuo, e sotto certi rispetti anche ingiusto: è tuttavia certo che questi ultimi trattati in parte riprendono i caratteri dei primi, ed uno solo di essi, il 49, appare del tipo dei grandi trattati teoretici costruttivi del periodo 253/263; nell'insieme essi presentano un impegno teoretico meno continuo e carattere più occasionale. Un ritorno alla tematica del primo periodo rappresenta il tr. 46 (I, 4), sulla felicità, di carattere tendenzialmente essoterico e diatribico. Ricordi stoici, in particolare di Epitteto, sono anche nel tr. 52 (II, 3), sull'influenza degli astri, diretto contro le teorie astrologiche ancora una volta, allo scopo di dimostrare che l'influenza degli astri non può interessare che la

materia e la corporeità. Il tr. 50 (III, 5) è un'interpretazione cosmico-allegorica dell'Eros del *Simposio*, un saggio di demonologia che mette capo ad una sorta di ierogamia [49]. Torna sul problema dell'anima il tr. 53 (I, 1); è, questa volta, un'esegesi soprattutto dell'*Alcibiade I*, ove l'essere umano si trova identificato con la sua anima. E in Platone è cercata anche la risposta al problema del male, di cui parla il tr. 51 (I, 8); complesso trattato, della cui seconda parte, di intonazione stoicheggiante, è stata discussa l'autenticità. Si direbbe che proprio in questa fase tardiva Plotino faccia le sue più sensibili concessioni alla Stoa: i due trattati 47-48 (III, 2-3), in realtà un solo trattato sulla provvidenza, trattano dell'ordine cosmico e dell'intrecciarsi in esso di bene e di male, in maniera tale che il male risulta necessario in vista del bene nell'ordine del tutto, con toni che ricordano sensibilmente l'universo fisico-metafisico della Stoa e concezioni contro le quali aveva invece ironicamente polemizzato a suo tempo Plutarco [50]. Forse la polemica contro gli gnostici può aver portato Plotino, in quest'ultima fase, ad accentuare talmente la sua tesi della sostanziale bontà dell'universo sensibile da fargli abbracciare motivi che concordano solo fino a un certo punto con le sue premesse.

Ritroviamo in pieno il grande Plotino metafisico e trascendentista nel tr. 49 (V, 3) che riprende la trattazione dell'Uno ineffabile, al di là dell'essere, al di là dell'intelligenza che è già molteplicità, raggiungibile con un atto di contatto assoluto. E abbiamo infine l'ultimo scritto, il 54 (I, 7), che riprende il problema del Bene e della partecipazione mediata delle cose a questo, avendo come conclusione la morte e l'immortalità dell'anima: quasi un ultimo messaggio

[49] Cfr. E. Bréhier, *Notice* a *Enn.* III, 5 (pp. 72-3), con richiamo ad un analogo procedimento di Filone Alessandrino.
[50] Plutarco, *Stoic. rep.*, 1050d sgg. (= SVF II, 1176, 1178); *Comm. not.*, 1065b sgg. (= SVF II, 1181).

di Plotino morente al discepolo Porfirio; uno scritto le cui radici esistenziali non possono venire ignorate. Secondo la testimonianza di Eustochio, riferita da Porfirio (*Vita*, 2, 25-27), le ultime parole di Plotino sarebbero state: « cerco di far risalire ciò ch'è divino in noi a ciò ch'è divino nel tutto »[51]; e il pio Eustochio narrò anche a Porfirio che un serpente in quel momento strisciò sotto il letto di Plotino e scomparve in un buco del muro: era il dio *Agathodaimon*, il rivelatore della verità divina, che lasciava il corpo di Plotino; era il dio-demone di Plotino che si ricongiungeva all'anima divina dell'universo[52].

IV. IL COSMO INTELLEGIBILE

1. *La teoria dell'Uno-Bene.*

A Platone principium. C'è un luogo dell'opera di Plotino (*Enn.* V, 1 [10], 8) ove questi afferma esplicitamente il suo intento di assoluta fedeltà a Platone; « non sono certo nuove queste mie teorie, sono state enunciate già in antico, tuttavia senza essere sviluppate; e le teorie di oggi sono una spiegazione di quelle, della cui antichità noi siamo certi in base alla testimonianza delle opere stesse di Platone ». Noi sappiamo bene oggi come, in realtà, Plotino possa configurarsi in senso rigoroso il fondatore della prima vera e propria forma di metafisica trascendentistica, e siamo ben consci di quale profondo iato separi la sua dottrina da quella di Platone. Ma questo suo atteg-

[51] Il passo non è del tutto filologicamente certo; mi attengo a Bréhier (*ad loc.*) e Harder, *Plotins Werke*², V c, pp. 81-2; diversamente, ma meno convincentemente, P. Henry, *La dernière parole de Plotin*, « Studi Classici e Orientali », II (1953), pp. 113-30.

[52] Bréhier, *Enn.* I, p. 2 (*ad loc.*).

giamento è importante per lo storico della filosofia, che è costretto a tenerne conto se vuole evitare di affrontare il problema della filosofia di Plotino con una buona dose di astrattezza. Che questi volesse essere un esegeta e commentatore degli antichi, e di Platone in primissimo luogo, è dato di fatto che si riflette immediatamente nel suo modo di porre i problemi: Plotino non dipende certo esclusivamente da Platone, ma si può dire in generale — e ciò verrà via via documentato nel corso di questa esposizione del suo pensiero — che egli accetta e assorbe motivi di diversa provenienza filosofica solo quando in Platone ne trovi almeno poste le premesse e possa presentarli quindi come impliciti in qualche modo nella sua filosofia.

Innovazione sostanziale della speculazione plotiniana, rispetto alla tradizione filosofica anche più recente e a lui vicina, è la sua concezione di una unità suprema e ineffabile posta alla fonte stessa dell'essere, ma tale che di essa l'essere non possa esser predicato, in quanto non ne è che la prima conseguenza. Questa dottrina di una trascendenza assoluta e totale del principio primo, tuttavia, Plotino ritiene di poterla leggere negli scritti platonici e di doverla semplicemente esplicitare da essi. E gli sembra che anche al di là di Platone si possa risalire in questo sforzo esegetico: già prima di Platone Parmenide si è posto su questa via, giacché egli è stato il primo a identificare essere e intelligenza, « lo stesso è il pensare e l'essere » (V, 1 [10], 8, 14 sgg.)[1]. Platone tuttavia ha compiuto il passo decisivo, chiarendo le contraddizioni interne di questo essere parmenideo

[1] Parmenide, 28 B 3 DK. Altri presocratici vengono citati nel capitolo seguente (V, 1, 9), Eraclito ed Empedocle; ma sembra trattarsi di testimonianze di origine dossografica, mentre la citazione di Parmenide è più precisa. Cfr. G. Calogero, *Parmenide e il « Parmenide » di Platone*, in *Plotino e il Neoplatonismo fra Oriente e Occidente*, Roma 1974, pp. 49-59.

così ambiguo — immobile, massa sferica, incapace di chiarire veramente se stesso come intellegibile.

Nel *Parmenide* Platone ha fatto una scoperta filosofica fondamentale; ha scoperto l'Uno come superiore ad ogni molteplicità e isolato totalmente da essa. A questo primo Uno seguono altre forme di unità secondarie, che possono definirsi l'Uno-molteplice, o, a un ulteriore livello, l'Uno che è suddivisibile fra i molti, suscettibile di divenir molti: così nelle tre prime ipotesi sull'unità del *Parmenide* Plotino legge la teoria delle tre ipostasi, che analogamente andrà ritrovando nell'*excursus* filosofico dell'*Epistola II*. Ciò che sembra affascinarlo nella trattazione che Platone ha compiuto nel *Parmenide* del « primo Uno » — l'Uno della prima ipotesi, ove si studiano le possibilità di una teoria dell'unità assoluta, scevra di rapporti con la molteplicità — è la negatività totale. Là dove Platone ha posto l'ipotesi per assurdo, per negarla, Plotino legge la sublimazione trascedentistica della negatività. Per essere assolutamente Uno, dice Platone, l'Uno non dovrà essere diviso in parti; e se non è diviso in parti non ha principio né fine. Una entità del genere non sarà in alcuna parte: né in sé né fuori di sé. E dunque non sarà mosso, e non conoscerà moto né quiete; come non conoscerà identità né diversità, non sarà identico né diverso rispetto a sé o ad altri [2]. Non parteciperà di numero né di misura, non sarà giovane né vecchio, non avrà età perché non parteciperà del tempo. *Non sarà*, allora, essere nel vero senso della parola: non parteciperà nemmeno alla *ousía*, essere o essenza.

[2] L'esegesi del *Parmenide* viene qui combinata con l'esegesi del *Sofista*. Cfr. J.M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978: studio assai puntuale, ma che forse ha il difetto di settorializzare eccessivamente l'esegesi di Plotino a seconda dei diversi dialoghi (cfr. p. es. come, nel cap. dedicato alla esegesi del *Sofista*, l'analisi sia concentrata troppo esclusivamente su VI, 2, 4-8, trascurando altri momenti in cui Plotino attinge liberamente dai dialoghi combinandoli).

Ma in questo caso non avrà neanche un nome, non lo si potrà denominare né esprimere: l'Uno al di là dei molti sarà insomma un puro ineffabile (*Parm.* 137d-142a) [3]. È proprio in questa ipotesi dell'unità assoluta, che ci porterebbe all'assurdo della ineffabilità totale, che Plotino legge a tutte lettere quella « teologia negativa » da lui considerata fondamento della speculazione metafisica.

Il vero Uno (l'Uno primo, come è detto moltissime volte, ma anche l'Uno totale, l'Uno in sé, l'Uno reale) si pone anzitutto come principio, ossia come semplicità assoluta al di sopra di ogni ulteriore e possibile molteplicità; e ciò proprio in quanto il principio deve essere diverso da ciò di cui è principio (VI, 9 [9], 3, 38 sgg.) [4]. Esso è infinito, e non perché qualcosa gli manchi nella sua perfezione; ma perché la sua infinità consiste non nell'incompiutezza dell'estensione ma nell'illimitatezza del suo potere (VI, 9, 6, 10 sgg.) [5]: Plotino ha ormai superato nel senso più pieno tutte le riserve tradizionalmente connesse dal pensiero greco, nonostante tanti superamenti parziali già avvenuti, al concetto di infinitudine [6]. Esso non si muove né è immobile: movimento e riposo si addicono ad un essere delimitato, non all'infinita unità suprema. È quindi anche fuori del tempo, così come del luogo (VI, 9, 3, 42 sgg.). Non ha forma né essenza, ed ecco quindi che non è nemmeno veramente pensabile: non è oggetto di discorso né di scienza (V, 4 [7], 1, 9). Platone, afferma Plotino, ha detto che intorno ad esso non si può né dire né scrivere: qui certamente (VI, 9, 4, 10-11) egli non ha in mente

[3] Charrue, *Plotin lecteur de Pl.*, pp. 59-84 per l'esegesi della prima ipotesi del *Parmenide*.

[4] È un principio stabilito già nella *Metafisica* di Aristotele, e che risale quindi alla prima Accademia (*Metaph.* XIII, 1087a 3).

[5] Seguo ancora la traduzione del Bréhier, *ad loc.*

[6] Cfr. su questo tema H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris 1906.

soltanto il *Parmenide*, ma anche la *VII Epistola* (341b) nella quale gli sembra di leggere un'altra espressione della ineffabilità metafisica.

Son temi che tornano più oltre, nei grandi sviluppi della teologia negativa. Privo di parti, l'Uno non ammette divisione (VI, 5 [23], 4). Nella sua infinitudine, non potendo esser limitato da null'altro, non ha figura né forma (V, 5 [32], 11) né si può dire che abbia grandezza (VI, 7 [38], 32). I temi della non immobilità né mobilità, della non medesimezza né alterità dell'Uno, ove l'esegesi del *Parmenide* si mescola continuamente col ricordo dei *mégista géne* del *Sofista*, ritornano ampliati in V, 5 [32], 10, 14 sgg.; VI, 6[34], 3, 22 sgg.; VI, 7 [38], 39, 1 sgg. Plotino non si accorge di toccare il fondo della distanza da Platone quando afferma che l'Uno non è soggetto a numero, non è misurato né misurabile (V, 5 [32], 4, 12 sgg.) ma soprattutto quando afferma che l'Uno è privo di forma, *ámorphos, aneídeos* (così in V, 5, 11, in VI, 7, 17, e 32-33). Alla sommità del reale, al suo vertice, anziché il modello razionale che rappresenta una perfezione qualitativamente definita, si pone ciò che supera ogni possibile forma e ogni possibile definizione: ciò che non è in sé né fuori di sé, ciò che non ha limite né forma razionale, ciò che non è identico a sé né diverso da sé, ciò che non è razionalmente afferrabile né esprimibile.

Là dove non c'è forma non c'è nemmeno essere né essenza (V, 5, 6, 1 sgg.); dell'Uno, quindi, non si può nemmeno dire che è; esso non ha bisogno dell'essere né della *ousía* (VI, 7 [38], 1 sgg.; 41, 34 sgg.). Primo di tutte le cose che sono, esso non può « essere » allo stesso modo delle cose che sono: Plotino continua a sviluppare nei trattati tardi il motivo secondo cui il principio deve differenziarsi da tutto quello che da esso deriva (VI, 8 [39], 8, 14 sgg.; VI, 3 [44], 11, 18-19). Ma se esso non ha forma né essenza non può esservi intorno ad esso discorso, né

conoscenza sensibile, né scienza, né di esso nulla può predicarsi (VI, 7 [38], 41, 35 sgg.): esso è al di là della scienza come dell'intelligenza, di quell'atto d'intuizione suprema che è il *noûs*, perché trascende questo stesso (V, 3 [49], 12, 48 sgg.). « Non pensa se stesso, né di esso vi è conoscenza intellettiva » (ivi, 13, 36-37): esso è inconoscibile a noi per la stessa ragione per cui, in certa misura e sotto un certo aspetto — sotto l'aspetto del conoscere intellettivo puro [7] — esso è inconoscibile a se stesso. L'Uno si arriva quindi a concepire per opposizione a tutto ciò che è: per negazione e astrazione del reale non solo in quanto reale sensibile, ma anche in quanto universo intellegibile e mondo delle forme; ed è così che per la prima volta nella storia della filosofia occidentale l'approccio al principio supremo viene posto non come suprema intuizione intellettiva ma come rimozione di ogni contenuto determinato del pensiero.

Vi è tuttavia un altro aspetto dell'Uno, quando esso sia considerato non più puramente e semplicemente in se stesso, ma dal nostro punto di vista, in quanto fonte di ogni realtà a noi, del nostro vivere, esserci, conoscere; e quindi, di necessità, anche bene e causa. E Plotino riceve già certo dalla tradizione non solo platonica, ma anche neopitagorica — pur se non ci è dato precisare in quale misura egli sia debitore al neopitagorismo della dottrina dell'Uno trascendente [8] — lo schema dell'unificazione fra il Bene della *Repubblica* (VI, 509a-b) e l'Uno del *Parmenide*. La sua esigenza sarà quella di giustificare questa esegesi e di conciliarla con il suo trascendentismo negativo radicale. Che questa teoria non appaia ancora

[7] Si puntualizza la conoscenza intellettiva, perché il problema se all'Uno sia o no da attribuirsi una forma elementare e primaria di coscienza di sé è assai vivamente presente a Plotino; cfr. per questo più oltre, n. 17.

[8] Cfr. sopra, cap. II.

formulata con chiarezza in alcuni dei primi trattati (per esempio in quello dato da Porfirio come il primo, I, 6, ove egli sembra limitarsi a parlare del bene come qualcosa che si pone al di sopra del bello e ne è la fonte e il principio), non può indurci a trarne le deduzioni radicali che qualche studioso ha tentato di trarne, ipotizzando una prima fase ancora « platonica » e non ancora tipicamente « neoplatonica » del suo pensiero [9]. Benché il discorso che Plotino va facendo intorno all'Uno acquisti di chiarezza e profondità progredendo dai primi trattati ai più tardi, esso appare tuttavia dotato di una sua sostanziale continuità; se tensioni vi sono, esse sono interne alla teoria, non certo tali da poter essere risolte con l'ipotesi di fasi cronologiche; Plotino, insomma, porta coerentemente con sé la sua potenziale contraddizione fin dall'inizio del suo discorso. E questa consiste nella necessità — cui egli è indotto non solo dalla sua fedeltà al dettato di Platone e all'interpretazione già datane nel corso del platonismo, ma dalla stessa logica interna del suo discorso — di identificare l'Uno principio supremo col supremo Bene, e di far convivere ciò con l'esigenza della trascendenza assoluta che porta alla ineffabilità, alla negazione di ogni identificazione e definizione possibile.

Perché l'Uno è Bene? Lo è per più ragioni tutte ugualmente valide. Anzitutto, è fondamento dell'essenza (VI, 9 [9], 2): ogni cosa è ciò che è in quanto è una unità specifica, in quanto è in se stessa una.

[9] Secondo F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921, pp. 120 sgg., nei primi trattati di Plotino (o quelli che quest'autore, non del tutto in accordo con la cronologia porfiriana, riguarda come tali: IV, 7; IV, 2; I, 2; I, 6; I, 3) non vi sarebbe ancora la teoria plotiniana più tipica; si tratterebbe di un periodo « platonico » e non ancora « neoplatonico » del pensiero di Plotino. Cfr. in proposito A. H. Armstrong, *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, Amsterdam 1967², pp. 23 sgg.

E l'Uno è Bene anche perché è ciò a cui si risale come termine ultimo; e quindi, come tale, si pone come oggetto supremo di desiderio (VI, 7 [38], 25 sgg.). È Bene perché, come termine ultimo, è anche assolutamente autosufficiente, causa della causa (VI, 8 [39], 18, 38 sgg.); e se è primo assoluto, esso non è tale in virtù di una pura collocazione, ma per la sua superiorità in eccellenza e potere (ivi, 20, 31). È Bene, infine, e questo Plotino lo ripeterà di continuo, perché fonte di vita e di energia: esso è potenza attiva, esso non può restare chiuso in se stesso, perché altrimenti non vi sarà alcuna processione degli esseri, né molteplicità, né esistenze singole (IV, 8 [6], 1 sgg.). Il movimento, dirà più tardi Plotino criticando una famosa definizione di Aristotele secondo cui il movimento è « atto imperfetto » (*Metaph.* X, 1066a 20-21), non è l'indice di una imperfezione, in quanto tendenza verso la quiete, ma al contrario è perfezione espansiva e dinamica, così come non è limitato alle realtà che vivono nel tempo (VI, 1 [42], 16, 1 sgg.). Come potrebbe il bene perfettissimo e primo essere senza movimento e senza potere? al contrario, esso è il potere di tutte le cose, *pánton dýnamis* (V, 4 [7], 2, 15 sgg.). È un motivo largamente svolto poi nei trattati più tardi, fino a quel tr. 39 già citato in cui Plotino chiarirà il problema della volontà e della libertà dell'Uno in quanto assoluta autocausazione che è allo stesso tempo causa del reale nella sua interezza: là alla *enérgeia* dell'Uno, alla sua intrinseca forza e potenza che ridonda in essere, è applicato il termine di « volontà », *boúlesis*, tradizionalmente usato per l'azione umana, ma liberato di tutte le implicazioni della contingenza: l'Uno è tutto volontà, si identifica con la sua volontà stessa (VI, 8, 21, 15); per atto di volontà eterno e immutabile deriva da esso il reale. Si usa definire emanazione il processo della realtà dall'Uno supremo; ma in effetti la parola, nella sua fisicità, risponde assai impropriamente al pensiero di Plotino, e può valere piuttosto per la sua

metafora che non per il suo autentico discorso filosofico [10].

Le influenze di Aristotele, nella speculazione di Plotino sul bene, non mancano; basterebbero i momenti in cui il bene gli si configura nel suo aspetto più propriamente oggettivo, di termine ultimo, sommamente desiderabile, che ricordano pagine assai note della *Metafisica* [11]. Ed è chiaro che quanto di aristotelico è già trapassato nella storia del platonismo è da Plotino ereditato in pieno: non va mai dimenticato che in Aristotele dobbiamo identificare il primo vero fondatore di una teologia monistica. Ma già fin da ora è chiaro come Plotino usi i termini di *dýnamis* e di *enérgeia* in forma radicalmente diversa da quella di Aristotele. Giacché *dýnamis* non è per Plotino imperfezione, capacità non realizzata, che volge alla realizzazione ma ancora in realtà ne è priva; è potere nell'atto del suo realizzarsi. E in questo suo significato si avvicina a *enérgeia* fin quasi a identificarsi con essa, anziché, come in Aristotele, contrapporsi ad essa: giacché *enérgeia* non è atto come realizzazione compiuta o perfezione realizzata, ma anch'essa potenza attiva nell'atto del suo esplicarsi, movimento in atto che supera infinitamente se stesso nel suo stesso realizzarsi.

Quando Plotino si chiede come potrebbe il bene perfettissimo essere senza movimento e senza pensiero, è un passo famoso del *Sofista* (248e) che egli ha in mente: passo nel quale Platone si era posto la stessa domanda, e che rimane ancor oggi un rovello per la critica, ma che aveva trovato accoglienza e spiegazione nella cornice della tendenza, propria del platonismo tardivo, ad esaltare il momento della dinamicità del-

[10] H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in *Parusia*, 1965, pp. 119-41, poi in *Platonica Minora*, pp. 70-85.

[11] Ad es. *Metaph.* XII, 1072a; e altre analoghe, quali *Eth. Eud.* I, 1094a, 1097a; *Metaph.* I, 983a-988b.

l'essere. Come può il bene essere senza movimento e senza vita, si ripete Plotino sulla scorta di Platone? [12] E qui il suo discorso si fa particolarmente complesso. Perché questo Uno negativo e ineffabile, di cui nulla si può predicare, sta caricandosi di connotati specifici che minacciano spesso di avvicinarlo pericolosamente a ciò che deriva immediatamente da lui, il primo Intelligente e Intellegibile. Plotino è conscio della difficoltà e cerca in tutti i modi di sfuggirle. Cerca di sfuggirle sforzandosi di chiarire il senso specialissimo in cui la definizione di bene possa essere applicata all'Uno, e, come vedremo meglio tra poco, come questo principio supremo possa esser vita ed energia che ridonda senza per questo, aristotelicamente, identificarsi col supremo pensiero. La trascendenza assoluta e totale dell'Uno deve essere salvata pur salvando insieme la sua funzione di fonte energetica del reale.

Plotino legge in *Resp.* 509a-b che il Bene (cioè per lui l'Uno) si pone *epékeina tês ousías*, al di là dell'essere. In VI, 9 [9], 11, 42, egli afferma la solitudine dell'Uno, in quanto questo non è « nell'essere », ma al di là: non *ousía*, « essenza », ma « al di là dell'essenza »: espressione, dirà molto più tardi (VI, 8 [39], 19, 12 sgg.), che è stata formulata dagli « antichi » in maniera enigmatica, sì che a noi compete il compito di spiegarla. La ritroviamo, la formula, in una lunga serie di luoghi; ne possiamo citare alcuni, come II, 4 [12], 16, 25, in un contesto in cui si parla della materia intellegibile, o I, 3 [20], 5, 7 sgg., ove si tro-

[12] Plotino cita esplicitamente il passo di Platone, riferendo il suo discorso però all'intelligenza, in V, 4 [7], 2, 44-45, poco dopo aver affermato la « vitalità » e « dinamicità » dell'Uno; sì che esso sembra estendersi ad entrambe le ipostasi. L'esegesi in favore dell'intelligenza sarebbe certamente più corretta; nel passo, *Soph.*, 248e, che è servito spesso alla critica per fondarvi su un'interpretazione tendenzialmente neoplatonizzante di Platone, questi indica senza dubbio il *noûs*, come « intellegibile dinamico », e non certo le idee, che egli distingue rigorosamente, come sappiamo, da « pensieri ».

vano elencati l'essere, l'intelligenza, ciò che è al di là dell'essere; o ancora in V, 5 [32], 6, ove si teorizza l'identità fra essenza e forma per dire che l'Uno è al di là di queste; esistono gli esseri (*ónta*) e l'essere, ciò che è (*ón*), ma l'Uno è *epékeina óntos*. Perché l'Uno, in quanto fondamento dell'essenza, è « fonte dell'essere » VI, 8 [39], 14, 32-33; e quindi trascendente a questo; esso non è bene in quanto agisce o pensa, ma in quanto resta in se stesso nella sua identità assoluta: poiché è al di là dell'essenza, esso è anche al di là dell'atto (*enérgeia*), al di là e al di sopra dell'intelligenza e del pensiero (I, 7 [54], 1, 19 sgg.). È una formula, quest'ultima, che non combacia esattamente con quella di VI, 8 [39], 16, 35-36: ove l'Uno è detto sì superiore all'intelligenza, al pensare, ma è definito in se stesso *enérgeia*: « energia al di sopra dell'intelletto, dell'intelligenza, del pensare ». Plotino non può sfuggire alla definizione dell'Uno in termini di energia spirituale, forza, potere assoluto.

Eppure l'Uno non si definisce. Esso è al di sopra dell'essere e quindi al di sopra di ogni possibile definizione. Se lo definiamo « buono » per la ragione stessa che è il bene, dobbiamo definirlo *hyperágathos*, « superbuono », per indicare la sua superiorità ad ogni definizione e a quella stessa di bene (Plotino non giunge mai peraltro ad affermare che l'Uno sia al di sopra del bene stesso, il che sarebbe in primo luogo un tradimento a Platone) (VI, 9 [9], 6, 40). Ciò è richiamato più tardi, in VI, 7 [38], 38, 2 sgg.: non possiamo predicare il bene dell'Uno come di una qualsiasi altra realtà, non possiamo dire « è buono »; giacché il bene non è inerente all'Uno, ma si identifica in assoluto con esso. Se diciamo ad esempio che l'Uno è autosufficiente, dobbiamo chiarire che esso si pone al di là della stessa autosufficienza (V, 3 [49], 17, 14); e se diciamo che ha una volontà, chiariremo pur sempre che è al di sopra di questa stessa, « superiore ad ogni volere » (VI, 8 [39], 9, 44); fino a che, nell'ultimo trattato, il 54 (I, 7, 1, 19 sgg.) Plotino arriverà, come

abbiamo già visto, a porre l'Uno anche al di là e al di sopra della stessa *enérgeia*, in parte smentendo se stesso. Ma già fin dall'inizio del suo insegnamento (VI, 9 [9], 38, 7 sgg.) egli aveva chiarito anche in forma linguistica e grammaticale questo divieto di definizione: il preporre l'articolo, il dire « il Bene », gli appariva già deformazione pericolosa; perché l'Uno non è il Bene, ma è l'Uno-Bene, in base ad una identificazione immediata, primitiva, fondante, che non si traduce in definizione categoriale.

Ora, una volta posta la realtà dell'Uno-Bene in questi termini, il problema è vedere come possa descriversi la derivazione da esso del reale, e in particolare di quel primo reale che da lui scaturisce, l'Intelligenza. Questo processo è descritto da Plotino, per così dire, « dal basso »: Plotino non ci dice tanto come l'Uno generi l'Intelligenza quanto come, partendo dall'Uno, l'Intelligenza generi se stessa. L'Uno « ridonda » e genera: la realtà generata volgendosi a lui per un atto di « ritorno » (*epistrophé*) si riempie di lui, e guardandolo [13] genera se stessa come pensiero e intelletto (V, 2 [11], 1, 6 sgg.). È descritto quindi con precisione l'atto del pensiero, mentre la generazione da parte dell'Uno è allusa semplicemente con il concetto di « sovrabbondanza », *hyperpléres* (V, 2 [11], 1, 6 sgg.). Oppure altrove, più tardi (V, 3 [49], 11, 2 sgg.) l'atto dell'intelligenza è colto alla sua radice come un tendere ancora vago che si determina poi obiettivandosi, accogliendo in sé il bene come suo oggetto primo, un oggetto che riempie l'intelligenza stessa e le dà forma: anche in questo caso, e ancor più chiaramente che non nell'altro, la descrizione del pro-

[13] Seguo l'interpretazione che riferisce *pròs autó* all'Uno e non « a se stesso », cioè all'intelligenza medesima (è la soluzione adottata da Henry-Schwyzer nella *editio minor*). Per tutta la questione cfr. (con propensione per soluzione diversa, peraltro) M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982, p. 39, n. 40, che dà del problema una analisi molto puntuale.

cesso illumina il secondo momento piuttosto che il principio. Quando voglia meglio precisare il concetto della sovrabbondanza ridondante dell'Uno nel suo discendere a generare il reale, Plotino non ricorre ad una esposizione strettamente teoretica, che resterebbe insufficiente all'assunto: ricorre ad un'immagine privilegiata, che è quella della luce che sgorga da una fonte e si effonde.

La radice della metafora, è, ovviamente, in Platone. Plotino guarda anzitutto all'analogia col sole di *Resp.* 508b 3, ove il bene è detto « del tutto simile per la sua essenza al sole »; ed anche al parallelo fra bene e conoscere da un lato, luce e visione dall'altro, di 507d 8 sgg., caricato ovviamente ai suoi occhi di una rilevanza metafisica che non ha nella pagina platonica. Questo passo è quasi parafrasato in VI, 7 [38], 16, 24 sgg.; « come il sole è la causa per cui le cose sono generate e per cui sono viste, senza che esso sia né la cosa generata né la visione, allo stesso modo il bene è la causa dell'intelligenza e dell'essere, la luce che corrisponde agli oggetti che vede l'intelligenza e alla stessa intelligenza contemplante ». Non solo tutta l'opera di Plotino è pervasa della analogia della luce, ma questa tende ad accentuarsi nei trattati più maturi. Se in VI, 1 [10], 6, 28 il procedere del reale dal principio supremo è identificato con una « luce che si irradia intorno » (*perílampsis*), altrove la diffusione della luce per tutta la sfera dell'essere, a partire da un punto luminoso centrale — con riferimento immediato al sole, con passaggio analogico ad una superiore luce immateriale — è rappresentata visivamente in forma icastica (VI, 4 [22], 7) e l'immagine è poi ancora altrove ripresa nella forma di una serie di cerchi luminosi che irradiano, propagandosi vitalmente, da una « grande luce » (IV, 3 [27], 17, 12 sgg.). Nel trattato 49, sulle ipostasi intellegibili (V, 3, 8, 24 sgg.) tutta la natura intellegibile è vista come luce: di qui il paragone del bene con la fonte da cui la natura promana e la definizione dell'intelligenza come « prima

luce ». Luce è detto in un altro luogo il pensare stesso (VI, 7 [38], 41, 1 sgg.); e gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Oltre Platone, l'assimilazione intelligente/intellegibile e luce ci conduce a sviluppi ulteriori. Ci conduce in primo luogo al giovane Aristotele, l'Aristotele platonizzante del *Sulla filosofia*, che identificava anch'egli sapienza e chiarezza luminosa, *sophía* con *saphés* [14]; ma ci conduce anche più oltre, a quella mediazione della teologia solare stoica o stoicheggiante che non ci sentiremmo di escludere dal complesso intreccio di apporti di cui si nutre il pensiero di Plotino. Alcuni tratti realistici della teoria stoica sono stati già recepiti, con trasposizione alla sfera dell'incorporeo, da parte del platonismo medio; che essi divengano metafora non vuol dire che essi decadano a richiamo puramente letterario: la metafora per il platonismo, in particolare per Plotino, è « immagine reale », o realtà secondaria di carattere analogico. Se per Platone il sole è immagine del bene, per gli stoici l'energia vitale che permea tutto l'essere si irradia dal sole, secondo la cosmologia di Cleante (il quale considerava il sole centro dell'energia cosmica, plettro divino che suona l'armonia delle sfere) o quella di Posidonio, la cui teoria dell'emanazione vitale trovava nel sole una radiosa espressione cosmica [15]. Difficile credere che Plotino sia rimasto estraneo a questi svolgi-

[14] Fr. 8 Ross, 1 Untersteiner; cfr. il commento di M. Untersteiner, Aristotele, *Della filosofia*, Roma 1963, pp. 121 sgg.

[15] Per Cleante cfr. SVF I, 499, 502; la questione di Posidonio è più complessa, e oggi si tende fors'anche eccessivamente a minimizzare l'influenza di questo autore, che trovò invece grande fortuna nella critica per vari decenni. Per l'accettazione della tesi della sua grande influenza sul medioplatonismo, seguendo K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, cfr. W. Theiler, *Vorbereitung*, cap. II; per l'individuazione della teologia solare posidoniana ancor oggi Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin-New York 1981-83, II, pp. 193-200, 260 (in riferimento ai frr. 290a, 358b, 360, da Cleomede, Macrobio, Cicerone).

menti. Semplicemente, non va dimenticato che il suo recupero dei motivi stoici è stato reso possibile dalla mediazione di Platone: di quel Platone che aveva parlato della conoscenza intellettiva come « luce che balza e si accende e nutre di sé se stessa » [16].

2. *Il pensiero come primo essere.*

C'è un momento in cui la teoria dell'Uno in Plotino sembra avvicinarsi in maniera davvero compromettente a quella dell'intellegibile. È il momento in cui, nel teorizzare l'autocoscienza, egli sembra non decidersi a negarla completamente al primo principio, che pure tende ovunque a distinguere con la massima chiarezza dall'atto del pensare. Plotino torna almeno due volte su questo problema. La prima è in V, 4 [7], 2, 15 sgg.: l'Uno, egli dice, « non è come un essere privo di coscienza... la sua riflessione su di sé, che si identifica con esso stesso, consiste in una sorta di eterna quiete e in un pensiero differente da quello proprio dell'Intelligenza ». Una seconda volta si sforza di garantire al principio primo almeno una forma primaria, immediata, puntualissima di coscienza di sé: è in VI, 7 [38] 38, 25-26, dove, a conclusione di un lungo discorso sulla liceità di concedere o meno al bene la coscienza di sé, sembra innegabile che Plotino gli riconosce « una certa intuizione semplice, relativa a se stesso » [17]. È la conseguenza, cui egli non può sfuggire, dell'aver dichiarato il bene energia vitale suprema: come può tale energia vitale e spirituale primitiva porsi poi come l'inconscio assoluto, l'irrazionale totale? « Intuizione semplice », tuttavia: assolutamente unitaria nella sua immediatezza totale; giacché l'atto di pensare se stesso con coscienza dispiegata e riflessione intellettiva è già un duplicarsi e negarsi come Uno.

Nella *Repubblica* (509a) Platone aveva posto il problema della relazione intercorrente fra la verità e la scienza in forma analogica rispetto al sensibile, cioè al rapporto della luce e della visione col sole. Così come luce e visione non sono il sole ma « hanno la forma del sole », così verità e scienza, gradi superiori del conoscere, non sono il bene ma hanno la forma del bene, si modellano su di esso, che peraltro rimane al di là di esse e le trascende, non pensiero ma oggetto e riferimento ultimo del pensiero. Plotino, al solito, parte da queste premesse per trasformarle. L'intelletto non è in verità separato dal suo oggetto in quanto questo è forma intellegibile: vedremo meglio fra poco come l'intelligenza si identifichi con le forme stesse intellegibili in essa racchiuse. Ma si distingue da quello che è il suo superiore oggetto in quanto essa è già forma generata, e presuppone un generante, qualcosa che sia « soprapensiero », *hypernóesis*. Essa è la prima, diretta filiazione del bene, su di esso formata, o, meglio ancora, che esprime in forma definita ciò che nel primo principio resta ancora senza forma in virtù stessa della sua infinitudine (VI, 7 [38], 15, 9-23; 16, 5; 18, 1; 21, 4-8). Non coincide perciò col bene,

[16] *Epist. VII*, 344b 7. La trattazione migliore in proposito resta ancora quella di J. Stenzel, *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, « Die Antike », III (1926), pp. 235-57, oggi in *Kleine Schriften*, Darmstadt 1956, 151-70.

[17] Fondamentale rimane per la questione H. R. Schwyzer, *« Bewusst » und « unbewusst » bei Plotin*, in « Entr. Fond. Hardt », V, pp. 341-78, con tutta la discussione seguitane, pp. 379-90 (sul concetto di *synaísthesis* in Plotino è oggi da vedersi anche A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972, p. 133 e nota). Schwyzer fissa con chiarezza, e la discussione puntualizza, la differenza radicale che Plotino pone fra « coscienza di sé » e « conoscenza di sé »; ma non si nasconde le grandi difficoltà della teoria di Plotino (cfr. in part. p. 387), difficoltà che già avevano colpito O. Becker, *Plotinus und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, spingendolo a cercarne la risoluzione — secondo un uso largamente invalso nei primi decenni di questo secolo, sotto influenza storicistica — in due fasi cronologiche distinte della teoria dell'Uno.

ma deriva dal bene che la trascende dandole forma o assumendo in essa una forma.

Formarsi, definirsi, da un lato, e pensare o pensarsi dall'altro — articolarsi nella complessità di soggetto intelligente e oggetto intellegibile — è accedere alla prima forma di duplicità. È a questo punto che soccorre a Plotino nuovamente l'esegesi del *Parmenide*, e che Plotino legge nella seconda ipotesi sull'Uno la sua seconda ipostasi [18]. Ciò avviene talvolta in forma esplicita, come in VI, 4 [22], 9, 7-8 e in VI, 2 [43], 22, 13-15, oppure, come spesso altrove, in forma implicita. La seconda ipotesi del *Parmenide* prende in considerazione (142a sgg.) l'Uno come un tutto che ha parti. Ora, per Plotino nell'intelligenza, prima derivazione dall'Uno, si attua per la prima volta compiutamente l'essere: e se l'Uno, al di sopra dell'essere, è senza parti, l'essere invece, pur nella sua unità, si articola necessariamente in parti, è unità articolata (VI, 2 [43], 11, 40 sgg.; III, 7 [45], 4, 9 sgg.). L'intelligenza, essere per definizione, è per eccellenza una totalità organica di parti, in quanto si articola negli intellegibili (VI, 2 [43], 21, 7 sgg.; III, 2 [47], 1, 29 sgg.). Poiché Platone (*Parm.* 144a, 145a) dice che l'Uno in quanto composto di parti è limitato, ha un inizio una fine un mezzo, ha una forma e una figura, Plotino ne trae le sue deduzioni circa il carattere limitato e finito dell'intelligenza contro la « assenza di forma » dell'Uno: essa è delimitata dal suo principio generante (V, 1 [10], 7, 39 sgg.), è prima molteplicità che deriva da un atto delimitante e formante (VI, 6 [34], 3, 12 sgg.; VI, 7 [38], 17).

L'influenza del *Parmenide* si combina e si intreccia con quella del *Sofista*. Se i concetti di medesimo ed altro, movimento e riposo, affiorano nella trattazione del primo di questi dialoghi (146b, 147b), è soprattutto nell'altro che essi ricevono la loro più

[18] Charrue, *Pl. lecteur de Pl.*, pp. 85-104.

ampia trattazione, in quanto « generi sommi »; non certo alla maniera in cui poi userà il termine Aristotele, ma in quanto idee o forme fondamentali per il fatto che nessuna realtà sensibile sfugge alla partecipazione ad esse (*Soph.* 254b-257a). Ora, per Plotino questi generi sommi, alterità e identità, movimento e riposo, si compongono in unità in quanto complesso di forme in cui si articola unitariamente l'essere; che non è, come nel *Sofista*, una idea accanto alle altre, uno dei generi sommi esso stesso, ma il vivente insieme delle forme. In altre parole, l'Intelligenza o Intelletto, lo Spirito [19], il *Noûs*, è il presupposto ormai ineliminabile dell'interpretazione della « comunanza dei generi » del *Sofista*: la *symplokḗ*, la accordabilità reciproca delle idee, la possibilità che i reali partecipino di più idee fra loro reciprocamente compatibili — quel patrimonio di concetti logici su cui riposa la trattazione del *Sofista* — è diventata per Plotino l'attributo unitario dell'atto supremo di contemplazione proprio dell'Intelligenza prima, che unifica in sé gli intellegibili, pensandoli e vivendoli insieme, che li fa convivere in sé al tempo stesso che li esprime e li formula. Potremmo citare molti passi in cui si pone questo rapporto fra essere, pensante, pensato: VI, 7 [38], 39, 1 sgg.; V, 3 [49], 5, 28; e altri ancora.

Alla concezione aristotelica della *ousía* prima come pensiero di pensiero, presente nel libro XII della *Metafisica*, moltissimo deve Plotino. « Il pensiero che è di per sé è quello di ciò ch'è più alto » aveva detto Aristotele (*Metaph.* XII, 1072b 17 sgg.) « l'ottimo di ciò ch'è ottimo, superiore a tutto; e il pensiero pensa se stesso per partecipazione dell'intellegibile »; e più oltre (1074b 34 sgg.) « l'intelletto pensa dunque se

[19] « Spirito » è la parola usata da V. Cilento nella sua introduzione italiana (Bari 1947-49, 1973²) per rendere *noûs*. Cfr. la giustificazione di questa scelta in « Entr. Fond. Hardt », V, p. 421; oggi essa è accettata da G. Reale, *Storia della filosofia antica*, IV, Milano 1978, p. 531, n. 7.

stesso, poiché è ciò che vi è di più alto, e il suo pensare è pensiero di pensiero »[20]. È da Aristotele che parte l'identificazione della suprema forma dell'essere con l'intelligenza pensante, e in primo luogo pensante se stessa, in virtù del principio per cui nel regno dell'intellegibile oggetto e soggetto si identificano immediatamente (ancora *Metaph.* 1072b 19-20: « l'intelletto diviene intellegibile quasi per contatto e per via dello stesso pensare, sì che intelligenza e intellegibile vengono a coincidere »; non dissimilmente in *De anima*, 430a 2 sgg., « la stessa cosa è l'intelligenza pensante e l'oggetto di essa »). E per Plotino come per Aristotele l'intelligenza è atto primo, scevro di potenza, eterno, vivente, supremo fra tutti i valori nella scala dell'essere. Eppure Aristotele è oggetto continuo della polemica plotiniana; e ciò per il fatto che egli non si è reso conto che la condizione suprema del pensare se stesso è tuttavia uno sdoppiarsi di fronte all'assoluta semplicità richiesta dal principio primo, e, a differenza di Platone, non ha compreso che il reale non culmina nell'essere primo, ma in un *epékeina*, in un al di là dell'essere stesso.

La polemica è particolarmente esplicita in VI, 7 [38], 37, 1 sgg. Alcuni hanno attribuito al bene stesso il pensiero, non di altre cose inferiori a lui, ma di se stesso, come di ciò che vi è di più elevato e prezioso. Ma il bene ha in se stesso il suo valore, anteriormente a qualsiasi atto, sia pure il più alto ed elevato, quello appunto del pensare. Pensare è sempre rivolgersi ad un oggetto, è aggiungere al proprio essere qualcosa, è uscire dall'unità, duplicarsi, si faccia pure di sé l'oggetto della propria autocontemplazione; è sempre un

[20] Mi attengo all'interpretazione tradizionale, contro l'interpretazione neoplatonizzante offerta oggi da H. J. Krämer, *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, « Kant-Studien », LVIII (1967), pp. 313-54; *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, « Theologie und Philosophie », XLIV (1969), pp. 363-82, 481-505.

cercare se stesso e la propria essenza. Si noti che Plotino cita Platone con una frase che non trova alcun esatto riscontro nell'opera platonica: « giustamente Platone dice che esso (il primo principio) è al di sopra dell'intelligenza »; poiché l'essere in sé si identifica per Plotino con l'Intelligenza, dobbiamo pensare che il passo cui egli si riferisce sia ancora quel « bene al di là dell'essere » che legge nella *Repubblica*. In altre parole, Plotino accoglie in pieno l'identificazione aristotelica di intelletto pensante e primo essere; ciò che egli invece, contro Aristotele, nega, è che questo « primo essere » si identifichi col « primo » in assoluto, col principio primo (V, 1 [10], 9, 7 sgg.: « chi dice che esso pensa se stesso... non lo rende veramente primo »).

E tuttavia il primo intelletto, la prima intelligenza di Plotino è una creazione aristotelica nella sua ultima origine: atto primo, scevro di potenzialità, eterno, vivente, ottimo fra tutti i valori della scala dell'essere. In un trattato dedicato alla contemplazione, uno dei più significativi delle *Enneadi*, troviamo esaltata la teoria pura, atto supremo dell'intelletto, posta alla sommità dell'essere (III, 8 [30], 7), prima, cioè, nell'ordine delle cose che sono; essa è anche vita prima, atto che trascorre per tutte le cose (ivi, 9, 33 sgg.); e qui l'idea del « trascorrere » fa sì che al motivo aristotelico si aggiunga un ineliminabile tocco di influenza stoica: l'idea di una « ragione scorrente », *diékon*, per tutta la realtà, fa parte integrante del patrimonio filosofico della antica Stoa[21]. Aristotelico è anche il linguaggio dell'intelligenza come ciò che è « di per se stessa », mentre tutto il resto è ad essa ordinato (VI, 8 [39], 7, 1 sgg.); sì che il *noûs* gode di una sua infinita sconfinata libertà, avendo in sé la sua ragione; si ripete in certo senso per il *noûs* ciò che in un trattato ulteriore, il 49, come

[21] SVF II, 414, 416, 1027; cfr. in generale SVF, *Index* (a cura di M. Adler) *s.v.*

abbiamo già visto, Plotino afferma per il primo principio. Del resto è proprio nello stesso tr. 49 che l'intelligenza è definita « re », *basileús* (V, 3, 3, 44); attributo che altrove è dato invece all'Uno stesso (I, 8 [51], 2, 8). Fonte di autocoscienza, l'intelligenza è « pensiero essenziale », superiore ad ogni altra forma dell'essere per priorità e « bellezza » (V, 3 [49], 4, 43 sgg.). L'intelligenza che così Plotino teorizza non è « discorso »; questo si pone a un ulteriore livello, è derivato e secondario, non coincide immediatamente con se stesso, ma riceve dall'intelligenza prima il suo atto (ivi, 7, 26). Pensare è quindi anzitutto e in primo luogo atto immediato e intuitivo, di cui l'atto discorsivo, dianoetico, costituisce un prolungamento, una estrinsecazione, ma anche, come sempre, una derivazione e quindi degradazione ed estenuazione. L'Intelligenza è il primo atto dell'Uno-Bene, la prima essenza in cui esso si estrinseca: assolutamente e supremamente intuitiva, non procede nella sua prima manifestazione per premesse e conclusioni di sillogismo, ma coincide immediatamente con tutto l'essere (I, 8 [51], 2, 21 sgg.).

E tuttavia Plotino non può mai dimenticare che l'intelligenza non è l'Uno, che essa ha già in sé una prima moltiplicità. È singolare vedere come egli ricuperi a questo proposito, volgendola ad esiti completamente diversi da quelli originari, la dottrina platonico-accademica dei princìpi. Nel tr. 7 (V, 4, 2, 7 sgg.) Plotino compie una tutta sua particolare esegesi di un passo della *Metafisica* (I, 987b 18) ove Aristotele parla di derivazione delle idee e dei numeri [22] dall'Uno e dalla

[22] La lettura che Plotino fa di questo passo di Aristotele è *eíde kaì arithmoús*; mentre nei nostri codici il *kaí* non è presente. È la stessa lettura che fa il commentatore Asclepio, e che oggi è proposta come soluzione del problema di questo altrimenti assai difficile passo da alcuni critici moderni (cfr. G. Reale, Aristotele: *La Metafisica*, Napoli 1968, I, pp. 121 e 178). Per tutte le questioni relative all'interpretazione del passo cfr. ZM II, 3, pp. 107-9.

diade indefinita: « questa è infatti l'intelligenza: poiché essa non è semplice ma è molteplice, e rivela una intrinseca composizione intellegibile ». È una esegesi che coglie in realtà un solo aspetto del riferimento aristotelico: quello secondo cui l'Uno e il grande-piccolo sono rispettivamente il principio formale e il principio materiale delle idee; e ciò serve a Plotino per attribuire alla « diade indefinita » il ruolo di « materia intellegibile » [23]. Ma caduta è totalmente l'impostazione tendenzialmente dualistica della prima Accademia: nessuna dualità di princìpi regola la totalità dell'essere, né il « secondo principio » è in alcun rapporto col problema della materia fisica, del male, del non essere, o si pone in qualche modo come fonte di indefinito, disordine, caducità sensibile. La materia in quanto tale per Plotino non è principio, né si trova alla sommità della gerarchia dell'essere: è all'estremo opposto di questa, è ultimo residuo. Neanche la diade indefinita o prima duplicità, peraltro, è principio: essa ha in Plotino solo il carattere dello sdoppiarsi intrinseco dell'Intelligenza in soggetto e oggetto, ciò che ne fa una realtà seconda di fronte a quella sola realtà prima che è l'Uno.

3. *Le idee come forze.*

La concezione plotiniana dell'intelligenza è dunque anch'essa tutt'altro che univoca e lineare. Due esigenze si combattono in Plotino, quella di affermare la dualità di soggetto e oggetto nell'intelligenza per affermare la sua complessità di fronte all'assoluta semplicità dell'Uno, e l'esigenza unitaria di origine aristotelica che lo rende, nonostante tutto, costantemente fedele al principio che l'intelligenza pura si

[23] Cfr. J. M. Rist, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, « Class. Quart. », N.S. XII (1962), pp. 99-107.

identifica col suo oggetto intellegibile. Questo secondo motivo domina la trattazione di Plotino quando egli prende a parlare del rapporto che intercorre fra l'intelligenza in quanto soggetto pensante e le idee che costituiscono i suoi pensieri: esse formano il « mondo intellegibile » che, considerato nella sua unità, si identifica con l'intelletto stesso.

Più volte troviamo affermato questo motivo. Lo troviamo nei primi trattati (V, 9 [5], 5) ma in termini non diversi nei più tardi: II, 9 [33], 1; V, 3 [49], 5. Un rapporto di identità e coincidenza vige fra soggetto pensante e quell'insieme dei modelli eterni del reale che costituiscono i suoi pensieri primi. O, in altri termini, l'intelligenza prima è un *kósmos noetós* che ha un aspetto attivo e soggettivo (l'atto del pensare) e un aspetto passivo e oggettivo (l'insieme organico delle idee). Platone aveva parlato di « Vivente in sé » o « Vivente perfetto » (*Tim.* 30c, 31b; *Soph.* 248 e), e in certa maniera dalla sua pagina è ricavabile, anche se non vi è esplicitamente presente, l'espressione di « vivente intellegibile » che Plotino usa più volte. L'espressione « cosmo intellegibile » non è, invece, di Platone, ma appartiene alla tradizione platonica. Che la si trovi in Filone Alessandrino non significa che Plotino la ricavi di necessità da testi filoniani; essa può preesistere a Filone, appartenere forse anch'essa al platonismo alessandrino dal quale Filone probabilmente dipende[24]. Più tardi

[24] Contro l'eccessiva fiducia di H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris 1906, circa la derivazione diretta di Plotino da Filone, è stato fatto valere il principio opposto, secondo cui Filone era letto solo da autori interessati al giudaismo, ebrei o cristiani (E. Goodenough, *Introduction to Philo Iudaeus*, Oxford 1962, p. 96); cfr. anche P. Merlan, *Plotinus and the Jews*, « Journ. Hist. of Philosophy », II (1964), pp. 15-21, in part. p. 21. Cfr. per l'esclusione della dipendenza da Filone in quanto al concetto di *lógos* anche J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, pp. 100 sgg.

Simplicio e Giovanni Filopono ci faranno conoscere una divergenza circa l'interpretazione del platonico « vivente in sé » nel corso del platonismo: cosmo intellegibile (così Simplicio, *In Arist. de an.*, p. 29, 15 sgg. Hayduck) oppure idea dell'essere vivente (Filopono, *In Arist. de an.*, p. 81, 9 sgg. Hayduck)? Certamente, di queste due tradizioni interpretative, la prima è quella accolta da Plotino.

Egli legge nel *Timeo* che il vivente supremo abbraccia in sé i « viventi intellegibili » (*Tim.* 30c), e ciò si traduce in lui nella teoria secondo cui l'intelligenza pensante abbraccia in sé con atto immediato d'intuizione tutte le idee. Il *noûs* è esso stesso, immediatamente, « le realtà che sono », che sono per eccellenza, di quella vera essenza ch'è la essenza razionale (V, 9 [5], 6). L'intelligenza che abbraccia le idee non è solo natura intellegibile, ma è ricca di tutte le possibili energie o forze, è *pantodýnamos* (ancora ivi, 9, 8 sgg.). Così all'intelligenza nella sua funzione generatrice è dato in un luogo (VI, 9 [9], 5, 14 sgg.) quell'attributo di « padre » che altrove sembra proprio dell'Uno; ma al tempo stesso all'idea è data la stessa definizione di « natura intellegibile » che compete all'intelletto: l'idea stessa, ogni singola idea, è intelligenza e intelletto, natura intellegibile (V, 9 [5], 8, 2-3). In quanto intrinsecamente connesso in ogni sua parte, l'intelletto-cosmo intellegibile è l'essere più unitario che esista, se si prescinde dalla stessa unità suprema (V, 5 [33], 4, 4 sgg.) cioè da quella unità che non è più nemmeno essere ma si pone al di sopra di ogni essere.

Abbiamo già visto, in parte, come in Platone Plotino si affanni a trovare fondata l'identificazione dell'intelligenza con l'idea (V, 1 [10], 8, 7 sgg.); come all'affermazione si affianchi la citazione del verso parmenideo « la stessa cosa è pensare ed essere » in cui Plotino legge una prima ambigua e imperfetta coscienza di questa identità. Più compiutamente troviamo dispiegato questo pensiero nel tardivo trattato

Sulle ipostasi conoscitive: là Plotino prende in esame dall'interno l'atto contemplativo dell'intelligenza (V, 3 [49], 5), e conclude una serie di aporie con l'affermazione che la contemplazione deve necessariamente coincidere col contemplato, l'atto che pensa con l'oggetto pensato: « una sola cosa dunque sono l'intelligenza e l'intellegibile e l'essere; e questo è il primo essere; è primariamente l'intelligenza che ha in sé gli esseri, o meglio che si identifica con gli esseri che ha in sé ». In tal modo Plotino va oltre il tradizionale schema demiurgico medioplatonico: le idee non si pongono più come contenuti o come strumenti dell'intelletto divino [25]. L'insieme delle forme-energie o forze si pone immediatamente come soggetto intelligente e « creante ».

In ogni caso, all'interno della concezione dell'idea noi troviamo poi di nuovo riproposta una certa gamma tradizionale di definizioni. Le idee sono modelli o archetipi; le idee sono forze; le idee sono forme. Sono concetti che non si coprono certo del tutto, anche se Plotino si sforza a più riprese di unificarli. L'idea ha, in altri termini, una funzione trascendente, che è quella più strettamente aderente allo spirito della filosofia platonica; ma Aristotele non è certo passato invano, e nel rapporto con il sensibile l'idea assume una funzione di principio informante e plasmante che denuncia chiaramente la sua origine aristotelica. Né il dinamismo della concezione plotiniana dell'idea si potrebbe spiegare senza il passaggio attraverso l'eclettismo platonico-stoico.

Le idee sono *enérgeiai* e sono *dynámeis*: abbiamo già visto come le due parole abbiano un significato assai diverso da quello aristotelico e come i due concetti si siano in Plotino avvicinati l'uno all'altro. Trattando della distinzione aristotelica fra qualità e sostanza, tema che poi riprenderà più tardi nei trattati dedicati al problema delle categorie, Plotino nel tr.

[25] Armstrong, *Architecture Intelligible Universe*, p. 88.

11 (II, 6, 3) fa suo punto di partenza la distinzione fra il « che cosa » (*tí*) e il « quale » (*poión ti*) che già trova in Platone, in particolare in *Epist.* VII, 343b: quelle che nella realtà della nostra comune esperienza sensibile noi possiamo considerare qualità accidentali relative ad una sostanza hanno « lassù », nel regno dell'intellegibile puro, i loro archetipi, che sono atti e sono sostanze: alla vecchia questione accademica se possono darsi o no idee di realtà accidentali o solo di realtà sostanziali, Plotino risponde superando il problema stesso: anche l'idea di una realtà accidentale è in sé sostanza [26]. Ma essere sostanza vuol dire anzitutto essere atto, essere potere che si realizza. Così l'idea altrove (III, 6 [26], 4, 37) è detta « atto » che « agisce » con la sua presenza: ove Plotino riprende il termine platonico di *parousía* dando ad esso un significato dinamico che certo non possedeva nel testo di Platone. Ogni essere intellegibile, cioè ogni idea, ha in sé la sua causa, la sua ragione d'essere, il suo principio attivo: in certo senso si può dire che non ha causa perché ha in sé immediatamente la sua causa, perché in esso causa ed effetto coincidono (VI, 7 [38], 2, 15 sgg., 35 sgg.). Le idee sono quindi descritte come forze o potenze dell'intelligenza prima (VI, 2 [43], 21, 8 sgg.): « essa è una e molteplice, e ciò in virtù delle sue potenze, potenze mirabili ed esenti da debolezza, grandissime in quanto pure, esuberanti e veraci e non limitate alla loro entità: dotate di infinità, illimitatezza, grandezza ».

Modelli perfetti del reale, potenze attive, atti, le idee sono anche ragioni o *lógoi*, e forme delle cose sensibili. Il concetto di *lógos* è ampiamente compromesso con la Stoa [27]; e avremo modo di vedere più

[26] Per la questione cfr. Aristotele, *De ideis*, fr. 3, p. 124 Ross; da vedersi la discussione in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1961, pp. 215 sgg.; W. Leszl, *Il De ideis di Aristotele*, Firenze 1975, pp. 225-37.

[27] Theiler, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in « Entr. Fond. Hardt », V, pp. 63-86, in part. 72 sgg.; cfr. più oltre.

tardi come Plotino faccia ad esso più di una importante concessione nel tratteggiare la costruzione dell'universo fisico. Egli usa più volte questo termine nel senso vero e proprio delle « ragioni seminali » della dottrina stoica, con espressioni talvolta assai simili a quella stessa di *lógos spermatikós* usata dai filosofi di questa corrente: se egli usa il termine per lo più riferendosi alla terza ipostasi, all'anima del mondo (così in IV, 3 [27], 10, 1 sgg.; così in VI, 3 [44], 16 sgg. o in III, 7 [45], 11, 23 sgg., ove il *lógos en spérmati* viene identificato quasi con l'anima stessa), non dimentica mai che l'intelligenza è « dispensatrice delle ragioni » all'anima (V, 9 [5], 3): le « ragioni seminali » sono un prolungamento degli archetipi nell'estensione di questi al cosmo. Ma ancora più spesso che del concetto di *lógos* Plotino appare valersi del concetto aristotelico di forma. Perché questo, in realtà, rimane apparentato molto più strettamente, per la sua stessa origine, per la sua stessa radice, al concetto platonico di idea [28], e da questa intrinseca somiglianza Plotino non può prescindere.

La forma, dice Plotino, è sostanza o essenza, *ousía*, più che la materia: discorso in cui si sente l'eco di *Metaph.* VII, 1029a 26-28. Essa è trasmessa alla materia e in questa infusa dall'anima, che è essa stessa, come meglio poi vedremo, essenzialmente forma (III, 6 [26], 18, 24). Essa può divenire « immateriata, immanente », *énylon eîdos*, incorporata alla materia, da paradigma trascendente che è alla sua prima origine, nella sua essenza più propria. In questo c'è l'eredità di certi sviluppi aristotelizzanti del platonismo medio: abbiamo già visto come il concetto aristotelico di forma fosse stato recepito, ad esempio, dall'autore del *Didaskalikós* [29]. Nello stesso luogo in cui avanza questa teoria, peraltro, non è dubbio che Plotino cerca al tempo stesso di salvare la purezza del suo platonismo:

[28] J. A. Sleeman, *Lexikon Plotinianum, s.v. eîdos* e *idéa.*
[29] *Didask.*, p. 155, 35 Hermann; e sopra, cap. II.

divenuta « forma immanente alla materia », « forma incorporata », la forma è in certo senso corrotta dalla materia e rischia di perdere il suo più vero essere (I, 8 [51], 8, 11 sgg.). Seguiremo meglio questi sviluppi esaminando ciò che per Plotino è la funzione demiurgica dell'anima, cui è attribuita la funzione di tramite delle forme.

La topica tradizionale intorno alle idee-modelli esige che si affronti il problema dell'estensione delle idee stesse ai sensibili, o, in altre parole, il problema di quali realtà sensibili possano generarsi in forma del tutto secondaria, in virtù di sole cause sensibili e senza la presenza in esse di un modello ordinatore. La stessa soluzione teologica data al problema delle idee, facendole pensieri dell'intelletto divino, non aveva potuto che rafforzare nel platonismo medio la tendenza alla limitazione degli esemplari, in virtù del principio secondo cui Dio non può che pensare valori (e non disvalori), realtà naturali e secondo natura (e non artificiose o contro natura), realtà positive (e non forme di negatività e non essere, che ripugnano all'idea stessa del divino come essere in sé per eccellenza). La soluzione di Plotino non è univoca, ed è in sostanza assai ampia nell'ammissione di esemplari intellegibili per le realtà dell'universo, fino a superare non di rado i limiti più comunemente accettati nella tradizione platonica.

Sotto un aspetto più tradizionale, la tematica dell'estensione degli esemplari è affrontata nel tr. 5 (V, 9). Il cap. 11 di questo trattato, con la sua rassegna delle arti e delle scienze, ricorda vivamente un passo molto noto dell'*Epinomide*, 973a sgg.: così come in quella sede si prendono in considerazione le arti banausiche, l'agricoltura, la medicina, la strategia, per escludere il loro possibile riferirsi a quelli che sono i veri e superiori princìpi dell'essere, così qui esse sono analogamente passate in rassegna da Plotino per escludere che i loro oggetti appartengano alla sfera dell'intellegibile; tuttavia c'è in Plotino una sensibile sfumatura critica

quando egli concede che anche le « simmetrie », misure e proporzioni, di cui si valgono i costruttori di oggetti comuni si richiamino al mondo intellegibile se non altro in virtù del loro riferimento alle essenze matematiche e ai numeri (V, 9, 11, 12 sgg.). In realtà la ragione dell'uomo, dice ancora Plotino in questo contesto, è mediatrice fra le simmetrie superiori e le loro immagini sensibili: e, così come nell'*Epinomide* (anche se diversa è la conclusione del discorso, l'attenzione dell'autore dell'*Epinomide* essendo tutta incentrata sulla sapienza astronomica) [30], alla geometria è dato un posto assai alto nella gerarchia delle scienze.

Connesso tradizionalmente a questo problema riguardante le arti è l'altro riguardante la possibilità di ammettere idee di esseri individuali. E qui (V, 9, 12, 1 sgg.) bisogna ammettere che la soluzione di Plotino non presenta elementi originali. Non c'è nel mondo superiore l'idea di Socrate, ma solo l'idea della umanità cui partecipa l'uomo Socrate. L'individualità dipende da una affezione sensibile, e questa deriva dalla materia (così ad esempio il naso camuso; paragone anche questo tradizionale, di origine aristotelica, foggiato su *Metaph.* VII, 1030b 14 sgg.). Non esiste perciò modello ideale della realtà sensibile in quanto individua (ivi, 13, 3-5). Ma questi sono temi su cui Plotino tornerà tormentatamente e ripetutamente. Ancora nel tr. 28, a proposito delle arti, leggiamo che esse portano semplicemente utilità alla vita pratica, sì che la loro funzione si esaurisce nel sensibile (IV, 4, 31, 16 sgg.): una soluzione quindi non rappresentante un progresso sulle trattazioni precedenti. Già in un trattato di poco posteriore il punto di vista appare

[30] Seguo l'interpretazione, che mi sembra qui convincente, di L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-platonic Epinomis*, Philadelphia 1975, pp. 30 sgg., 327 sgg.

modificato, il discorso approfondito. La riflessione di Plotino sulle arti si perfeziona, così come si perfezionerà in ulteriori trattati quella sull'individualità e la sua relazione con l'intellegibile.

Seguendo sensibilmente Aristotele, Plotino inizia col dire che « arte » vuol dire « forma », forma insita nella mente del produttore che si trasfonde nella materia sensibile; e vi si trasfonde in forma tanto più pura quanto più la materia cede all'azione plasmatrice (V, 8 [31], 1, 32 sgg.). Chi compie opera d'arte rende la realtà bella conformandola ad una ragione e ad una idea. Con atteggiamento polemico contro chi rimproveri all'arte la pura imitazione della realtà fisica, Plotino afferma (ivi, 32 sgg.) che gli artisti non imitano semplicemente ciò che vedono, ma risalgono a quelle ragioni stesse da cui la natura deriva; e a questa affermazione segue l'esempio di Fidia, che abbiamo del resto già visto esser diventato un *tópos* classico in materia [31]. Ciò significa in sostanza affermare, o ribadire fondando su nuove basi argomentative, che l'idea dell'oggetto da produrre ha il suo posto a pieno diritto fra i modelli e gli archetipi eterni, e che l'idea del bello si concretizza anche nelle produzioni artificiali. Altrove (II, 9 [33], 16, 39 sgg.) vediamo Plotino tornare su di un problema affine, quello della simmetria-proporzione intellegibile nella sua applicazione al sensibile mediante l'opera del musico o del geometra: ecco che questi provano una gioia di natura intellegibile nel produrre alcunché di proporzionato, una misura perfetta in cui traluce il raggio dell'intelligenza. Se Platone (*Phileb.* 56e sgg.) aveva già parlato di due diversi tipi di matematica, a due livelli,

[31] Vedi quanto detto sopra, cap. I, a proposito del passo famoso di Cicerone, *Orator*, 2, 8-9; per altri passi attestanti il *tópos* di Fidia cfr. Dione Crisostomo, *Oratio XII*, 71; Filostrato, *Vita Apollonii*, VI, 19, 2.

l'uno rivolto alle operazioni empiriche di numerazione e calcolo, ma l'altro volto a riflettere e argomentare in forma di scienza pura, Plotino va come al solito al di là del testo platonico e volge il discorso ad abbracciare più arti, l'astronomia, la musica (VI, 3 [44], 16, 12): è chiaro dunque che almeno per quelle arti che Plotino considera le più nobili si pone il problema di un doppio oggetto e di una doppia intenzione, a seconda che esse mirino ad una utilità per l'immediato presente oppure che esse, sviluppando tutto il loro potere intrinseco, si elevino alla purezza ideale del modello traducendolo nel numero, nella figura teorica, nel ritmo, nelle proporzioni costruttive.

Il problema delle idee di individui è riaffrontato nel tr. 18 (V, 7, 1, 1 sgg.). E qui la risposta è molto meno condizionata che non altrove da limiti tradizionali o influenze aristoteliche: Plotino vi afferma infatti che l'individualità e l'universalità non si possono dividere con un taglio così netto, dal momento che l'anima di ciascun individuo contiene in sé le ragioni seminali di tutte le vite che si producono in un determinato ciclo: Plotino, vedremo meglio più oltre, non solo accetta la metensomatosi, ma anche parla di una periodicità delle reincarnazioni e di un « ritorno » degli esseri e delle cose su se stessi, teoria che non manca di presentare qualche singolarità. In base a questa nuova considerazione, egli torna qui quindi sul problema delle differenze individuali in un senso nettamente opposto rispetto a quello già visto; vi sono differenze *eidikaí*, dipendenti dalla forma, che non possono certo essere spiegate col solo ricorso ad un archetipo « uomo » valido per tutti gli uomini; né si può ricorrere per rifugio alla materia, giacché gli uomini differiscono individualmente fra loro « non in virtù della sola materia » (ivi, 20). È, come si vede, quasi una sconfessione e ritrattazione aperta della spiegazione precedente. E tuttavia la soluzione non è ancora definitiva, e il problema continua ad angustiare Plo-

tino. Nel tr. 23 (VI, 5, 6, 1 sgg.) la questione del rapporto fra uomo ideale e uomo singolo torna di nuovo a porsi con l'accento posto piuttosto sull'universalità che sulla singolarità: l'uomo fisico in quanto tale produce una molteplicità di individui, ma in tutti questi l'elemento razionale identico è l'impronta dell'uomo ideale, sì che si può dire che i molteplici siano nell'uno piuttosto che l'uno nei molteplici: la singolarità, in tal modo, sembra nuovamente avere nella materia fisica la sua radice. L'anteriorità per natura della specie al singolo è riaffermata in un trattato tardivo (VI, 3 [44], 9, 34 sgg.).

Così la particolarità individua sensibile sembra per lo più porsi come qualcosa di negativo: e negativa è l'individualità quando venga considerata ciò che sfugge alla forma, la resistenza all'idea che è causa di disvalore. Individualità può essere puramente e semplicemente ciò che si oppone alla norma, e in questo caso essa confina con il male. La bruttezza è « assenza di forma », è dovuta alla mancanza di dominio della forma ideale sulla materia sensibile (VI, 1 [42], 9, 15 sgg.). Le caratteristiche negative non sono *dynámeis*, sono, al contrario, *adynamíai*, « impotenze »: non possono certo dipendere dalla partecipazione all'idea, che è in sé « potenza » (ivi, 10, 24 sgg.). Noi conosciamo già questa concezione delle idee, che implica il presupposto di una loro somiglianza sinonimica sostanziale con le realtà sensibili di cui sono modelli, e che giunge talvolta a far compiere a Plotino giudizi di tipo autopredicativo, così come quando (I, 6 [1], 9, 34) arriva ad affermare che le idee (che sono il Bello in sé) sono esse stesse « belle »: le radici di tale concezione sono, come si è visto, nell'Accademia antica, nella speculazione senocratea. Così, per più rispetti, nonostante il suo atteggiamento problematico e le varietà delle sue posizioni, Plotino può dirsi sulla strada di quello sviluppo che porterà poi più tardi Siriano a formulare un vero e

proprio « canone » delle realtà di cui si può dire sussistano modelli eterni, mentre altre realtà non hanno la loro ragion d'essere all'infuori del mondo sensibile [32].

V. IL COSMO SENSIBILE

1. *L'anima e il cosmo.*

Le ipostasi, le forme sostanziali in cui si concreta il reale nella sua derivazione dal primo, sono tre: Plotino ritiene di poter leggere anche questo in Platone. È Platone che ha detto che « tutto si assomma nel re del tutto, che è la realtà prima; e le realtà di secondo grado nella realtà seconda, e quelle di terzo grado nella realtà terza » (*Epist. II*, 312a) e che ha parlato del « padre della causa », con ciò alludendo all'intelligenza prima (ivi, 323d) (V, 1 [10], 8, 1 sgg.). E queste parole della *Epistola II* sono confermate dalle ipotesi del *Parmenide*, ove dopo il primo Uno assoluto, e il secondo ch'è una unità multipla, abbiamo anche un terzo Uno, che si pone come unità-molteplicità (8, 1, 23 sgg.). Ma la terza ipostasi, per Plotino, non è più semplicemente il cosmo animato: è l'anima, nella sua vera realtà ben chiaramente trascendente al cosmo. E qui sta la novità, rispetto al platonismo medio, della concezione che Plotino ha del rapporto fra quell'intellegibile ch'è a più diretto contatto col sensibile e il sensibile stesso: rapporto graduato, complesso, mediato.

L'anima si genera dall'intelligenza come una ragione e un oggetto pensato (V, 1 [10], 6-7), come un pensiero che si distacca dal suo generatore per vivere di vita autonoma; oppure si tratta di una processione concepita come l'estendersi di una energia vitale, ché tale è l'intelligenza nella sua essenza più intima (V, 2 [11], 2, 25 sgg.); ivi vediamo Plotino servirsi di una metafora, quella della linea, che già è stata cara a Platone nella *Repubblica* [1]. O altrimenti interviene la metafora; la metafora mitologica di lontana origine esiodea, generazione di Crono da Urano, di Zeus da Crono (V, 1 [10], 7, 34 sgg.) o la metafora plotiniana più propria e specifica, quella della luce (V, 3 [49], 8, 24 sgg.): l'intelligenza contempla gli intellegibili e riverbera l'immagine di essi nell'anima, comunicandole così il suo essere; la luce dell'intelligenza risplende nell'anima comunicandole l'atto dell'intelligenza stessa, quella « prima luce » in cui l'intelligenza stessa consiste e che ha nell'anima la sua immediata estensione. Quale è il rapporto dell'anima, al di là dell'intelligenza, col Primo? Essa, mediante l'intelligenza, si riconnette al bene, procede mediatamente da lui (I, 7 [54], 2, 1 sgg.). Ma bisogna allora ammettere che l'anima conosca gradazioni interne, e che una prima anima, quella più vicina all'intelligenza, quella pura, contemplativa, attiva, sia anche quella che è per definizione *agathoeidés*, che ha la forma stessa del bene; quest'anima rischia quasi di confondersi talvolta per i suoi attributi con l'intelligenza stessa, così come il carattere supremo dell'intelligenza è talvolta talmente enfatizzato da Plotino da confondersi quasi con l'Uno. I passaggi dall'una all'altra delle ipostasi sono sfumati, i gradi del reale si interconnettono; se Plotino nella sua polemica antignostica, come meglio vedremo, ha vigorosamente respinto l'ipotesi di un numero maggiore di ipostasi,

[32] Il cosiddetto « canone di Siriano » ci è dato da questo commentatore neoplatonico, maestro di Proclo, nella forma dell'esclusione di idee di realtà contro natura, artificiali, negative, individue; cfr. *In Arist. Metaph.*, pp. 39, 1 sgg. Kroll.

[1] *Resp.* VI, 509d: la metafora della linea serve a Platone per indicare l'ascesa progressiva del conoscere.

non a caso le gradazioni interne ch'egli pone sono poi tali da indurre i neoplatonici ulteriori a complicare ulteriormente le gradazioni ipostatiche, i passaggi, le tappe del processo derivazionistico [2].

Una parte dell'anima, dice Plotino basandosi esegeticamente su *Tim.* 34b (là dove Platone parla dell'anima come « più grande » del corpo del mondo, tale da avvilupparlo e involgerlo) resta al di fuori del cosmo, nell'intellegibile (V, 1 [10], 10, 20 sgg.). Essa « avanza » verso gli esseri sensibili, cui dà vita, ma una sua parte, la superiore, rimane nella sua dimora (V, 2 [11], 1, 17 sgg.). Non cala mai interamente nel corpo del mondo, non si abbassa mai tutta fino alla sua porzione inferiore (III, 4 [15], 4, 1 sgg.). La parte superiore dell'anima è paragonata all'agricoltore, l'inferiore all'albero (IV, 3 [26], 4, 29 sgg.): dunque c'è nell'anima una parte attiva ed una passiva. Ad un'anima che resta « al di fuori », estranea all'universo, si accenna nel tardivo tr. 52 (II, 3, 9, 24 sgg.), in un contesto su cui torneremo quando si tratterà di esaminare i riflessi nell'anima dell'individuo di questa duplicità intrinseca dell'anima universale. Ciò che interessa qui puntualizzare è che l'anima universale, terza ipostasi, è anima in sé, trascendente e pura, intellettiva, prima di calarsi nel cosmo e assumere la forma di « Anima del tutto », in rapporto diretto col corpo universale del mondo.

La affermata duplicità dell'anima e la sua dipendenza immediata dall'Intelligenza rendono complessa la sua definizione. Tutte le definizioni di volta in volta date della terza ipostasi — vita, numero, forma,

[2] P. Hadot, *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in « Entr. Fond. Hardt », V, pp. 105-41, in part. p. 135, ha indicato chiaramente in Plotino le prime tracce del triadicismo che costituirà poi lo schema dichiarato del neoplatonismo posteriore (riposo, processione, conversione). Ma in Plotino questi spunti si accompagnano alla riaffermazione del numero limitato delle ipostasi; cfr. peraltro più oltre, n. 15.

unità articolata — ripetono ad un livello ulteriore quelle che sono le caratteristiche dell'intelligenza: ciò non stupisce, dal momento che l'anima è dell'intelligenza, per così dire, erede diretta.

Il movimento, ch'è per Platone realtà che scaturisce dall'anima come sua fonte immediata [3], parte per Plotino da più in alto e si comunica all'anima; e anche la relazione fra anima e vita si pone in forma assai più complessa che non in Platone, per il quale l'anima partecipa essenzialmente e primariamente dell'« idea della vita » [4]. « Fonte di vita » è per Plotino l'Uno, la vera vita è quella di « lassù », *ekeî*, l'anima la riceve ed accoglie in sé in quanto « forza vitale che proviene dall'intelligenza » (VI, 9 [9], 15 e sgg.). Eppure Plotino si sforza anche qui di esser fedele a Platone il più possibile: in IV, 7 [2], 11, 1 sgg., l'identità anima-vita è spinta al più alto grado possibile: l'anima è in se stessa vita, non la riceve da altro come la materia riceve la forma, è immortale in quanto intrinsecamente ed essenzialmente vivente. È un ricordo indubbio ed una esegesi dell'ultima prova del *Fedone*: tuttavia Plotino preciserà ben chiaramente nei trattati ulteriori come questa connessione anima-vita non sia originaria ma già derivata. Vita è essenzialmente movimento, o movimento è nella sua forma più pura vita: i due termini sono apparentati in maniera strettissima. Ma mentre il movimento implicito nell'Uno ed esplicitantesi nell'intelligenza come contemplazione è movimento perfetto, quello dell'anima può sì dirsi, alla maniera aristotelica, un « atto imperfetto »: l'anima vede e contempla un oggetto diverso da sé, a differenza dell'intelligenza, tende quindi a uscire da sé (III, 8 [30], 6, 23-24); il suo atto di pensare non è intuizione, ma discorso, *diánoia*. Ciò

[3] *Phaedr.*, 245c-246a; *Leg.* X, 897a sgg.

[4] *Phaedo*, 105c sgg.: è la verità sulla quale si fonda la terza e più decisiva prova dell'immortalità dell'anima. Per la questione nella critica odierna cfr. ZM II, 3, pp. 363-70.

garantisce una sua fondamentale differenziazione dall'intelligenza.

Il movimento dell'anima è duplice: da un lato verso l'alto, dall'altro lato, al di sotto di sé, per proiettare una sua immagine (III, 9 [13], 3). Essa è intermediaria per la sua essenza e per la funzione che esplica (IV, 4 [28], 3, 11). È composita e molteplice. Due dialoghi di Platone sono particolarmente importanti in proposito, il *Parmenide* e il *Timeo*. Il *Parmenide*, ove (155e-157b) Platone si pone il problema dell'unità come uno che è nel divenire, quindi in certo modo né del tutto uno né del tutto molteplice, partecipante e insieme non partecipante dell'essere (e rientra in ciò anche il problema del tempo in quanto problema di quella realtà ambigua che è l'istante, posta fra moto e quiete, momento che fa parte dell'essere ed è al tempo stesso intervallo e quindi fuori dell'essere, 156d 1 sgg.); il *Timeo*, ove (35a sgg.) l'anima è presentata come composita di divisibile e indivisibile, di medesimo e di altro, realtà intermedia fra il semplice e il complesso, dotata di una sua composizione specifica, che altrove (*Resp.* X, 611b) Platone ha definita « la più bella ».

In un contesto che abbiamo già preso in esame, dopo la sua esegesi dell'*Epistola II* (V, 1 [10], 8, 25 sgg.), Plotino si richiama espressamente alla terza ipotesi del *Parmenide*; vi tornerà anche altrove, ponendosi il problema del tempo e della sua ambigua e complessa relazione con l'eterno, il che comporta la necessità di soffermarsi sulla natura dell'istante (III, 7 [45], 8, 50 sgg.). Ma per il problema dell'anima il *Parmenide* non ha la stessa importanza che per la teoria dell'Uno o dell'Intelligenza [5]. Molta di più ne

[5] Esagerata da Charrue, nonostante certe sue stesse ammissioni (pp. 104-15, cfr. in part. tuttavia p. 109, n. 29) l'importanza del *Parmenide* a proposito di questa parte del pensiero di Plotino; ragionevolmente l'aveva trascurata E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, « Class. Quart. », XXII (1928), pp. 129-42.

ha il *Timeo*; e il *Timeo* è particolarmente presente nel tr. 4, quello che Porfirio pone dopo il tr. 21 di soggetto analogo, facendone il secondo trattato *Sull'essenza dell'anima*. L'Uno, il Primo, proprio in quanto tale, è assolutamente indivisibile; ma l'essenza delle cose sensibili è invece, per sua natura, divisa; fra questi due termini se ne pone un terzo cui non è pertinente la divisione di sua propria essenza, ma che è tuttavia suscettibile di divisione nel suo farsi forma dei corpi (IV, 2, 1, 29 sgg.). L'anima riceve quindi da ciò ch'è al di sopra di lei la sua indivisibilità; ma è suscettibile di divisione per la sua immanenza al sensibile. È, questa, una spiegazione dell'arduo problema lasciato da Platone in eredità ai suoi interpreti; come conciliare la semplicità dell'anima di cui si parla nel *Fedone* — quella semplicità sulla quale sembra basarsi una delle prove più importanti dell'immortalità — col carattere composito dell'anima come risulta dalla costruzione dell'anima del mondo nel *Timeo*? [6] Nei capitoli seguenti al passo sopra indicato Plotino sviluppa la sua argomentazione: ambedue le proprietà, l'indivisibilità e la divisibilità, devono esser pertinenti all'anima in certo modo, perché questa possa costituire effettivamente un termine intermedio fra intellegibile e sensibile (IV, 2, 2, 1 sgg.; 35-37). Se nell'anima vi fosse solo indivisibilità, essa non potrebbe espandersi a tutte le parti del corporeo e tutte animarle, distribuire a tutte, così come fa, la vita. È ancora, questa, una riflessione su *Tim.* 35a (« divisa per i corpi »); mentre l'indivisibilità in quanto tale, dirà Plotino anche altrove, è derivata all'anima dall'intelligenza, questa sì essenzialmente una ed indivisibile nella sua assoluta unità organica (IV, 8 [6], 10, 16 sgg.; IV, 3 [27], 4, 9 sgg.).

[6] Per la presenza di questa spiegazione nella tradizione platonica è essenziale la testimonianza di Plutarco, *De procreatione animae in Timaeo*, 1012d-1013a (in particolare per quanto riguarda Senocrate 1012c, fr. 68 H. = 188 I.P.).

Ora, l'anima così concepita (duplice nella sua trascendenza-immanenza, indivisibilità-divisibilità) non può non subire oscillazioni nella sua definizione: è essa materia e forma o solo forma, e in che senso può dirsi tale? Oltre Platone, l'influenza del *De anima*, e dei commenti al *De anima*, soprattutto di Alessandro d'Afrodisia, non mancano di farsi sentire su Plotino, anche là dove egli conduca poi una serrata polemica antiperipatetica. Giacché la teorizzazione dell'intelligenza come separata, pura, non mista, la teoria dell'anima duplice nella sua essenza, attiva e produttrice per una sua parte, passiva e ricettiva per l'altra, non è opera di Platone, ma è quello sviluppo innegabile del platonismo che noi leggiamo nel *De anima* di Aristotele (III, 5, 430a 10 sgg.); una pagina famosa, che Plotino certamente legge sulla scorta del libro I del commento di Alessandro. È in questo che il problema dell'intelletto attivo assume una rilevanza universalistica non ancora emergente nella pagina di Aristotele, che l'intelligenza pura, attiva, diviene una « causa prima », acquista in pieno il suo significato di causa trascendente [7].

Alla scorta di questi motivi comprendiamo meglio Plotino là dove egli afferma che l'anima non è pura forma, ma in certo senso materia e forma (V, 9 [5], 3, 21 sgg.; 4, 1 sgg.). Egli si serve, platonicamente, della metafora artigianale: l'essere artificiale, foggiato dall'arte, contiene in sé una materia e una forma che la plasma; nell'anima, la forma coincide con l'intelligenza; non con l'intelligenza superiore all'anima stessa, che è demiurgo datore di forma, ma con quella che l'intelligenza produce all'interno dell'anima. Al-

[7] Alessandro d'Afrodisia, *In Arist. de anima*, p. 85 sgg. Bruns; là sono posti i problemi dell'intelletto che è tale eminentemente, per eccellenza (*kyríōs*), quello universale e divino; dell'intelletto come causa prima; delle radici dell'intelletto umano in quello universale divino. Esiste, a questo proposito, un fecondo interscambio fra aristotelismo platonizzante e platonismo non privo di motivi aristotelici.

trove, e ritorneremo su questo passo parlando dell'antropologia plotiniana, la duplicità materia-forma dell'anima sarà volta ad un'altra definizione, quella secondo cui, nell'anima, forma sono gli atti intellettuali, materia le passioni (V, 1 [10], 3). Ma l'anima del cosmo non ha passioni; e in essa è quindi l'elemento formale quello che tende a prevalere: così in III, 6 [26], 18, 24, si afferma univocamente che l'anima è forma, *eîdos*; così in II, 5 [25], 3, 19 sgg. si afferma che l'anima non è « in potenza », *dynámei*, ma è essa stessa *dýnamis* o potenza produttrice, con indubbia polemica contro l'uso aristotelico del termine. E tuttavia non si può dire che Plotino abbia dato al problema una risposta univoca. Là dove egli ritenta la strada antico-accademica della tematica dei numeri, egli sembra anche prendere in considerazione la definizione dell'anima come numero, cara a Senocrate: a partire dall'Uno, ch'è il supremo delimitante, la realtà si delimita successivamente come numero, cioè come essenza ed anima (V, 1 [10], 5, 9). Ma in realtà egli rifiuta di adeguarsi alle antiche definizioni, a quella di Senocrate come a quella, pur seducente, di Eraclito, l'anima come ragione che aumenta se stessa [8]: questa è una definizione metaforica, volta a indicare solo che l'anima è universalmente estesa sì da comprendere in sé il corpo del mondo; o che essa non ha mancanze e che non viene meno in alcuna sua parte. Pur facendo al concetto di numero, così importante per la prima tradizione platonica, tutte le possibili concessioni formali, pur dedicando ad esso quel trattato VI, 6 [34] nel quale si sforza di recuperare la nozione platonico-accademica di idee-numeri (numeri primi e veri, numeri che sono principio del-

[8] Per la definizione senocratea cfr. fr. 60 sgg. Heinze, 165 sgg. I.P. (« numero che muove se stesso »). La definizione eraclitea (22 B 115 DK) sembra ravvisabile in *Enn.* VI, 5, 9, 14, ove, si deve supporre una lacuna, ⟨*lógon*⟩ *hautòn aúxonta*; seguo la congettura di Henry e Schwyzer, *ad loc.*

l'essenza, ivi, 16, 50; e si ricordi che Plotino in questa sua speculazione sui numeri parte dai riferimenti aristotelici, non sa certo di Platone sotto questo aspetto più di quanto oggi noi non sappiamo, interpreta liberamente testimonianze allusive e problematiche), Plotino non sviluppa certo tutte le possibilità intrinseche nella definizione matematizzante dell'anima; perché il suo orizzonte filosofico contempla il matematismo solo come una delle ipotesi interpretative e lo include soprattutto come omaggio ad una tradizione consolidata, ma è in realtà condizionato da prospettive del tutto diverse, dinamiche e vitali.

2. *La potenza demiurgica.*

Che cos'è per Plotino il demiurgo? Dove, in quale delle ipostasi risiede la potenza demiurgica? Anche su questo punto le risposte sono molteplici e non univoche. Che l'intelligenza sia demiurgica lo troviamo affermato più volte. In V, 9 [5], 3, 24 sgg. si parla di una intelligenza produttrice e artefice, cui l'anima segue; anche in II, 1 [40], 5, 5 si parla del « demiurgo » come la potenza dopo di cui viene o da cui deriva successivamente l'anima che regna nel tutto. La gerarchia è delineata con maggior precisione in un trattato più tardo, II, 3 [52], 18, 8 sgg.: l'anima dell'universo è volta verso l'alto, verso quel divino colmandosi del quale diviene potenza produttrice; al di sopra di sé essa ha la parte superiore dell'Anima, cui l'intelligenza comunica le forme; ancora al di sopra vi è l'Intelligenza-demiurgo, fonte delle forme. E tuttavia l'azione demiurgica è propria dell'anima, ed è l'anima che la esplica nella realtà. Il principio demiurgico, nell'Intelligenza ancora raccolto in se stesso, nell'anima si esplica e si applica, si traduce in realtà vivente. Quella dell'anima è insomma una demiurgicità secondaria, ma nell'anima la funzione demiurgica è realizzata. Così è inteso il passo del *Fedro*

(246c)[9]: « l'anima erra in alto e governa tutto il mondo » (V, 8 [31], 7, 34 sgg.).

L'azione demiurgica dell'Anima universale si esplica senza successione di tempi e senza fatica. Gli esseri particolari possono farsi ostacolo a vicenda, ma non possono fare ostacolo all'azione formante dell'anima universale (V, 8 [31], 7, 25). Giacché, come ha detto già Plotino in un trattato precedente, l'anima è luce, che penetra nel corpo del cosmo irradiandolo (V, 1 [10], 2, 1 sgg.): immagine, questa, che deve già appartenere alla tradizione platonica (da essa la raccoglie certo Seneca, *Epist.* 41, 5, ove è esposta in forma analoga). E antico problema, ben noto alla tradizione accademica, è quello dell'adattamento dell'anima al corpo del mondo, della sua « coestensione » ad esso (si pensi alla definizione data da Speusippo dell'anima come « forma del generalmente esteso »)[10]: Plotino lo riprende nel senso che l'anima contiene il corpo del mondo e non viceversa. L'immagine della rete (l'anima come rete che avviluppa il corpo dell'universo nel mare infinito dell'essere, IV, 3 [27], 9, 40 sgg.) è una delle più belle e delle più vive metafore plotiniane.

L'anima foggia artigianalmente il mondo in quanto ha memoria degli intellegibili che ha contemplato come quella parte di sé che continua a risiedere nella trascendenza e in seno all'intelligenza (V, 1 [10], 10, 29): la « forma dell'anima » che risiede in questa è in realtà il vero demiurgo. I termini che Plotino usa per la funzione dell'anima sono quelli di « foggiare », « formare », « plasmare » (VI, 9 [9], 1, 18), senza mai dimenticare il carattere non originario ma derivato di questo potere: è scorretto, dirà nella sua polemica antignostica (II, 9 [33], 6, 22 sgg.) confondere

[9] Passo che è stato interpretato in favore della presenza di accenni alla dottrina dell'anima del mondo già nel *Fedro*; cfr. ZM II, 3, pp. 214-5.

[10] Resoci da Stobeo, che cita Giamblico; cfr. fr. 40 L. = 96 I.P. (e commento, Speusippo. *Frammenti*, p. 336 sgg.).

l'anima col demiurgo stesso. Le « ragioni seminali », trasmesse dall'intelligenza all'anima, si fanno, in questa, funzioni plasmanti (IV, 4 [28], 36, 1 sgg.; II, 3 [51], 18, 1 sgg.). Ma in realtà è la seconda anima che penetra il cielo, non quella superiore e trascendente, che lo governa standogli al di sopra (IV, 8 [6], 2). Nello stesso contesto Plotino trae una conseguenza analogica importante per il rapporto fra anima dell'astro e corpo astrale, allo scopo di differenziare gli dèi astri dal composto umano anima-corpo: la trascendenza del principio psichico si accentua nell'essere che ha natura superiore. Vedremo meglio più oltre gli sviluppi di questo motivo.

Il processo della formazione del mondo è eterno. Nella ormai secolare disputa intorno all'interpretazione del *Timeo*, cominciata, come si è visto, nella prima Accademia postplatonica, Plotino prende decisamente posizione per l'interpretazione allegorica [11]. Uno degli argomenti per escludere una cosmogonia realistica, implicante l'effettiva nascita del mondo nel tempo, riguarda in particolare l'essenza divina: Dio non può compiere un ragionamento dianoetico, che si svolga cioè per argomentazioni successive e in tempi successivi. Più tardi, nel tr. 50 (III, 5, 9, 24 sgg.) egli polemizza chiaramente contro quei platonici come Attico o Severo che « suppongono la generazione di realtà non generate », ed è evidente che vuol dissociarsi da tutta una parte realisticamente orientata della tradizione platonica. Ma la polemica è anche contro il creazionismo mistico di correnti gnostiche: anche di fronte alla loro concezione dell'origine e della peribilità del cosmo Plotino sente la necessità di riaffermare la sua convinzione circa l'eterno generarsi delle cose in una serie infinita, in un perpetuo succedersi che non conosce momenti di priorità asso-

[11] Sulla questione, dibattutissima nella storia del platonismo, della cosmogonia del *Timeo* cfr. oggi la nota di H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pp. 176-7.

luta nel tempo né momenti apocalittici finali, creazione dal nulla o totale distruzione (II, 9 [33], 3, 12 sgg.).

Ci si è chiesti più volte contro quali gnostici polemizzi Plotino: le indicazioni della *Vita* porfiriana sono state in gran parte impenetrabili fino a che qualche luce è stata su di loro gettata da recenti scoperte [12]. Che nella scuola di Plotino si concepisse un certo programma sistematico di confutazioni razionalistiche di quello che appariva una degenerazione barbarica della religiosità autentica, fondata sulla tradizione greca e sull'insegnamento platonico, sembra evidente da quanto Porfirio racconta (egli parla, come già vedemmo, di una certa divisione dei compiti fra il maestro, che aveva riservato a sé la confutazione della gnosi, e i discepoli Amelio e Porfirio stesso) e trova un rincalzo in testimonianze di Eusebio su opere perdute di quest'ultimo: Porfirio avrebbe visto nella vittoria dei barbari sulla cultura greca la conseguenza di un cedimento, di una rinuncia a cercare la salvezza dell'anima e l'autentica verità, per cui parte di questa verità sarebbe stata dalla divinità rivelata ai barbari anziché ai Greci immeritevoli e dimentichi [13]. Quali che siano in concreto i « barbari » contro cui la polemica di Plotino e dei suoi discepoli si rivolge, essa ha certamente portato un certo accentuarsi di motivi e un certo spostamento, se non proprio una svolta, nel pensiero di Plotino. Condotta

[12] Sugli « gnostici di Plotino » cfr. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris 1952, pp. 59-62; con accenni alle scoperte di Nag Hamadi H. Puech, *Plotin et les gnostiques*, in « Entr. Fond. Hardt », V, pp. 159-74, in part. 163 sgg.: queste hanno gettato qualche luce su nomi ignoti citati da Porfirio e permesso qualche precisazione. Cfr. anche V. Cilento, *Paideia antignostica*, Firenze 1971, Intr., pp. 21-8. Si deve a R. Harder (« Hermes », LXXI, [1936], pp. 1-10, e altrove; cfr. i saggi raccolti in *Kleine Schriften*, cit.) l'individuazione di un unico grande testo antignostico nei trr. 30-33.

[13] Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 10, 4-5.

sistematicamente nel tr. 33 (II, 9), essa è peraltro preparata da spunti che risalirebbero, secondo alcuni, già ai trattati del primo periodo (il tr. 6, IV, 8; il tr. 13, III, 9) e si svilupperebbe nei trr. 30-32 che non a caso precedono immediatamente nella serie cronologica quello da Porfirio denominato *Contro gli gnostici*: III, 8, V, 8, V, 5. La polemica continuerebbe poi in trattati più tardi, quali il 38 (VI, 7), il 40 (II, 1), il 45 (III, 7), il 48 (III, 3), il 49 (V, 3), il 52 (II, 3); ma qui essa avrebbe perduto il suo carattere diretto, perché gli gnostici, prima presenti in un certo numero nella scuola, ne sarebbero ormai usciti [14]. È una ricostruzione plausibile, se non certa.

Non è solo di Platone che Plotino si vale per contrapporsi alla gnosi, anche se il suo rimprovero fondamentale ai seguaci di questa — ed è il massimo che Plotino possa fare — è quello di aver frainteso e tradito Platone (II, 2, 9, 10 sgg.; 16 sgg.). Nelle sue argomentazioni antignostiche confluisce tutto un patrimonio platonico-stoico che ha le sue radici nell'Accademia tardo-ellenistica e ha già trovato accoglienza nel provvidenzialismo di Filone di Alessandria. La teoria del bello ideale che si riflette nel mondo ha certo le sue radici più nel *Simposio* che nella Stoa, e abbiamo già visto altrove Plotino (I, 6 [1], 1) polemizzare contro la concezione stoica del bello come superficiale ed estrinseca armonia e simmetria di parti. Ma la concezione dell'anima del mondo che governa il cosmo demiurgicamente e intelligentemente, anche se ha le sue radici nella teologia del libro X delle *Leggi*, è troppo ampiamente stata rielaborata dalla Stoa perché Plotino possa prescinderne. Concetti stoici tipici sono già passati a far parte del patrimonio filosofico plotiniano; abbiamo già incontrato più volte quello di « ragione seminale »; non possiamo trascurare l'importanza di un altro concetto stoico presente in Plotino, quella della « simpatia » che lega fra di loro tutte le parti dell'universo (IV, 4 [28], 41, 1 sgg.); la teoria poi, tipica della teodicea stoica, dell'utilizzazione provvidenziale del male in vista del bene nell'universo, già presente in trattati antecedenti (cfr. ancora IV, 4, 41, 9 sgg.), è destinata, come vedremo fra poco, a rafforzarsi dopo la polemica antignostica.

Anzitutto, Plotino difende la triadicità delle ipostasi, platonica, come si è visto, ai suoi occhi: l'assurda moltiplicazione delle ipostasi è da condannarsi senza attenuazioni. Assurdo è, per esempio, dividere l'intelligenza in più intelligenze, una in movimento ed una in riposo, una che pensa ed una che sa di pensare. Se gli avversari ammettono che queste distinzioni siano puramente concettuali (*epinoíā*, II, 9, 1, 40), vuol dire che con ciò stesso ne negano la verità obiettiva. Il pensiero di Plotino su questo punto sembra aver subito un irrigidimento rispetto alle concessioni fatte altrove, ad esempio nel tr. 13 (III, 9, 1, 15 sgg.), là dove assai sfumata e varia è la trattazione dell'intelligenza, e in essa sembrano ammettersi distinzioni qui per l'appunto rifiutate; è peraltro vero che anche in quel contesto Plotino precisa che questi momenti sono « divisi per mezzo del pensiero », ma formano un'unità nella realtà obiettiva [15]. L'unicità della ipostasi anima è

[14] Puech, in « Entr. Fond. Hardt », V, p. 183 (nel corso della discussione seguita alla relazione). Cilento, *Paideia antignostica*, p. 27, propende a identificare gli « gnostici » con allievi di Numenio; ma non tutto nelle teorie che Plotino combatte combacia esattamente con dottrine numeniane. Numenio può essere stato *anche* e sotto certi aspetti bersaglio della polemica, che però va oltre la sua dottrina e la sua cerchia.

[15] P. Henry, Intr. a MacKenna, Plotinus, *The Enneads*, London 1969², p. LXI, afferma che III, 9, 1 è un primo saggio di interpretazione ipotetica e sperimentale, poi abbandonata da Plotino stesso; tale interpretazione risentirebbe dell'influenza di Numenio. Ma in realtà Plotino mostra anche altrove più tardi la tendenza alla moltiplicazione delle ipostasi (cfr. p. es. su *lógos* come tendenziale quarta ipostasi le osservazioni di Armstrong, *Architecture*, p. 102).

anch'essa ribadita: l'anima ha più « forze », ma una natura unica, che ne fa un'unica sostanza (ivi, 2, 3 sgg.); eppure abbiamo già visto quanto la realtà anima sia per Plotino intrinsecamente molteplice. La polemica lo porta a forzare i termini del sistema e a tacitare le aporie altrove affrontate più liberamente.

Plotino, contro gli gnostici, afferma energicamente la bontà del mondo sensibile e dell'atto demiurgico che gli dà vita. La creazione dell'universo non avviene per caduta (ivi, 4, 1 sgg.); avviene, al contrario, per un atto di elevazione dell'anima, perché l'anima guarda ai modelli eterni da cui trae la sua forza generatrice e produttrice. Se il mondo non è in sé e in assoluto buono, ciò avviene solo perché esso è immagine, vivente metafora dell'intellegibile, del bene; ma questo è semplicemente il suo limite (ivi, 4, 22 sgg.). Qui la polemica forse si allarga al di là degli gnostici, mira a cogliere tutto quel platonismo che appare agli occhi di Plotino pericolosamente compromesso, anche solo implicitamente, con la teoria gnostica del « demiurgo cattivo », contrapposto al Dio buono e supremo: quel platonismo che ha enfatizzato, sulla base di una cattiva interpretazione delle *Leggi*, la presenza e l'azione nell'universo di una « anima malvagia » [16]. Perché, se c'è qualcuno che argomenta che la materia, concepita quale estrema estenuazione dell'essere, non potrebbe avere in sé alcun potere limitativo della bontà dell'Intellegibile, e che bisogna supporre la presenza nell'universo di una causa attiva malvagia, quegli sbaglia radicalmente: nessun secondo dio, che abbia perduto per la sua caduta il contatto col Primo e col Bene, opera nel cosmo, e la demiurgia cosmica è intrinsecamente buona (ivi, 5,

[16] *Leg.* X, 896e; per l'esegesi nel medioplatonismo sopra, cap. II, per l'esegesi moderna cfr. ZM II, 3, pp. 823-6. Per una valutazione della teoria di Plotino come il primo tentativo coerente di dedurre la materia dai supremi princìpi Henry, in « Entr. Fond. Hardt », V, p. 236.

23 sgg.). Un'irrisione dell'apocalittica (quella di cui ci parla ripetutamente Porfirio, *Vita*, 16, con citazione di testi a noi oggi ignoti) è nell'accenno all'aspirazione degli gnostici verso una « nuova terra », ove risiede la ragione del mondo: puro da attese apocalittiche si mantiene il verbo religioso di Plotino nel suo aristocratico misticismo razionalistico.

L'errore fondamentale degli gnostici sta nel non capire che non si può trasferire al cosmo il modo del rapporto che lega l'anima individuale dell'uomo al suo corpo. Se in noi spesso si verifica una sopraffazione dell'anima, per cui il corpo trascina questa e si produce quindi in noi il male, l'anima universale non viene mai trascinata dal corpo del cosmo, è essa stessa a trascinarlo, a unificarlo e vivificarlo (ivi, 7, 4 sgg.). Si chiarisce qui, con questa convinzione che Plotino manifesta circa l'assoluto dominio dell'anima del mondo sul corporeo, un punto importante: la teoria plotiniana della materia-male, del corporeo fonte del male, ha le sue conseguenze più dirette sull'antropologia, e tocca solo indirettamente la sua fisica-cosmologia: in questa la materia non è tutt'al più che imperfezione e difetto, non diviene mai veramente perturbazione e disordine. L'universo è immagine chiara degli dèi intellegibili (ivi, 8, 15-16) e in esso dominano in primo luogo gli astri, dèi visibili, gli dèi del *Timeo* e delle *Leggi*, quegli dèi che gli gnostici hanno il torto gravissimo di non riconoscere: è nella stessa pluralità del divino che si trova la più alta esaltazione della divinità (ivi, 9, 33 sgg.). L'anima forma il mondo in maniera proporzionata, dandogli una estensione ch'è il corrispettivo fisico della sua potenza, una forma ed un moto sferici secondo quella ch'è la figura perfetta, facendolo partecipare il più possibile alla sua bellezza (ivi, 8, 20 sgg.; 17, 1 sgg.). In questa appassionata perorazione sulla bellezza del cosmo Plotino tira le somme di più cose precedentemente dette: là dove ha parlato del « produrre contemplando » come proprio dell'intelligenza (III, 8

[30], 5, 1 sgg., la generazione delle cose è contemplazione e non azione; 7, 3, tutte le realtà vere sono *theorémata*, atti di contemplazione), o dove ha parlato del cosmo bello in quanto infinito sovrapporsi di forme-imitazione dei modelli eterni (V, 8 [31], 7, 18 sgg.) o della ragione come « archetipo della bellezza » (ivi, 3, 1 sgg.). La stessa materia diviene ad un certo punto per Plotino non più materia: essa è in realtà l'ultima delle forme, *eîdós ti éschaton* (ivi, 7, 22).

3. *La materia e il male.*

I trattati *Sulla provvidenza*, III, 2-3 (47-48) potrebbero offrire adito, e ciò è avvenuto, perfino a sospetti di inautenticità [17]. Essi appaiono popolati di luoghi comuni della teodicea stoica, affioranti qua e là anche altrove, ma non peraltro così sistematicamente accolti: Plotino tenta in questi suoi discorsi di trovare un inserimento del male nell'ordine del bene con toni che ricordano sensibilmente la dottrina di quegli Stoici pur da lui spesso polemicamente combattuti, soprattutto per il loro materialismo [18]: mostra di accettare una teoria — quella dell'utilizzazione finalistica del male in vista del bene, o, ancor più, della stessa necessità del male — che risale alla Stoa crisippea e che nella storia del platonismo è stata già oggetto di polemiche. In questi trattati, inoltre, si

[17] Numeniani, secondo Thedinga; cfr. cap. III, n. 38. Ma Bréhier, *Enn.*, Intr., p. XXVI, faceva già giustamente notare come Porfirio, impegnato a difendere Plotino dall'accusa di plagio verso Numenio e a distinguere le dottrine dei due filosofi l'una dall'altra, ben difficilmente avrebbe potuto incorporare materiale numeniano nell'opera di Plotino.

[18] La teoria della materia come sostanza sovverte per Plotino l'ordine dei valori; radicale confutazione antistoica in VI, 1 [42], 25-27. Cfr. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, pp. 89 sgg.

sviluppa una teoria del *lógos* abbastanza insolita in Plotino, anche se la parola non manca di ricorrere in altri contesti [19]; e ciò ricorda non solo l'uso stoico ma anche l'espressione filoniana, richiamo di una teoria che esce fuori dal quadro delle ipostasi a Plotino più proprio.

Poiché ci si avvicina alla Stoa, non manca qui nemmeno l'espressione, di probabile origine posidoniana, *aporreîn*, « emanare », « promanare »: e quello che promana è appunto il *lógos*: esso emana o promana dall'Intelligenza per foggiare la realtà (III, 2, 2, 17). In che relazione sia il *lógos* di cui qui parla Plotino col concetto di natura di cui lo vediamo trattare altrove, non è del tutto chiaro. In uno dei libri che Porfirio ha intitolato *Aporie sull'anima*, vediamo la natura considerata la forma più bassa dell'intellegibile, il riflesso dell'anima sulla materia (IV, 4 [28], 13, 19-20): è là un'altra delle tentazioni di moltiplicare le ipostasi che si avvertono nel sistema plotiniano, anche se Plotino le respinge di volta in volta. Trama armoniosa dei riflessi delle forme, la natura tende a farsi qualcosa di indipendente fra l'anima e la materia, ad ottenere una sfera sua propria. Ora, anche il *lógos* dei libri *Sulla provvidenza* è una sorta di realtà subordinata all'anima, che tende a distinguersi da essa, ma che al tempo stesso non vuole diventare una ulteriore, inutile ipostasi: se in certi momenti sembra quasi usurpare la funzione dell'Anima stessa (III, 2, 2, 23 sgg.), in quanto Plotino sembra dirla derivata quasi direttamente dall'Intelligenza, altrove la sua funzione intermedia è più chiara: non solo si

[19] Precisazioni sul concetto di *lógos* (con alcune punte polemiche contro la ricostruzione dello Armstrong, *Architecture*, pp. 102 sgg.) in Rist, *Plotinus*, pp. 90 sgg.; particolarmente per i rapporti fra *noûs* e *lógos* e la funzione del *lógos* come forza creativa che rappresenta in certo senso il *noûs* nel mondo visibile, pp. 97-8.

precisa che essa nasce dall'intelligenza secondariamente, in quanto « segue » all'anima (III, 3 [48], 3, 20 sgg.), ma essa si rivela come una particolare facoltà dell'anima, quella che ha per compito di dominare la necessità, di produrre armonia utilizzando anche le voci discordanti e negative (III, 2, 17, 64 sgg.), di esplicarsi nel cosmo come azione provvidenziale (III, 3, 5, 20 sgg.). È una tematica che sarà ripresa più tardi (II, 3 [52], 16, 1 sgg.), là dove si spiega in qual senso l'anima governi il mondo per mezzo della ragione: questa è la facoltà per cui l'anima universale agisce in concatenazione razionale di cause ed effetti, legando consequenziariamente l'uno all'altro i propri atti.

Provvidenza, dunque, più che natura, il *lógos*, anche se talvolta la natura viene definita, nella sua intima essenza, *lógos*, « ragione » (III, 8 [30], 2, 20-22). E provvidenza che contiene in sé i beni e i mali; perché i mali sono necessari alla concatenazione del tutto ed hanno la loro parte nell'ordine dell'universo: il *lógos* stesso non potrebbe esercitare la sua forza se non esistessero i mali accanto ai beni (III, 3, 1, 1-4). Sono motivi in cui riecheggiano Crisippo o la Stoa crisippea, Seneca, Epitteto, Filone Alessandrino [20]; certe analogie toccano punti particolari, come l'affermazione della necessità di opporsi al male fin dal suo inizio (III, 2, 4, 36 sgg., che ricorda Seneca, *Epist.* 116, 2) oppure l'affermazione che nessun male può accadere al sapiente, assai genericamente stoica, ma trattata anch'essa in particolare da Seneca in un passo assai noto (*De providentia*, 2). Distruggere il male significherebbe distruggere la provvidenza

[20] Riferimenti numerosi in Bréhier, *Enn.* III, *Notice*, pp. 19-23 (cfr. SVF II, 1163, 1186; e Epitteto, *Diss.* IV, 2, 3; Filone, *Quod Deus imm.*, 176; *De plant. Noe*, 5-10; ecc.). Bréhier non dimentica tuttavia, assai giustamente, di citare la teodicea delle *Leggi* platoniche (X, 899d-900c).

stessa, poiché questa si pone in vista del bene superando il male con lo strumentalizzarlo (III, 3, 7). Plotino sfiora il determinismo quando afferma che non da « scelta », atto volontario, *proaíresis*, dipende l'ordine universale (III, 3, 3, 20 sgg.) e che « così richiede l'ordine stesso delle cose »: ma ciò è per eliminare l'arbitrio, richiamandosi ad una legge universale. Il male e l'errore si verificano perché l'universo non è ugualitario, perché esistono nature inferiori e superiori, perché esiste tutta una scala di valori diversi tra i quali la ragione provvidenziale si muove attuando il suo grande gioco equilibratore; essa non vuole distruggere le ineguaglianze, ma piegarle al suo gioco cosmico; essa non intende annientare il male nella sua realtà fisica, ma renderlo innocuo inserendolo nel suo piano ordinatore: con tratto anche qui assai sensibilmente stoicheggiante, Plotino, nel trattato più tardo in cui riprende questa tematica, parlerà dell'inserimento nell'ordine universale anche degli insetti velenosi, in virtù della ragione provvidenziale cosmica (II, 3 [52], 18, 4).

Non vuole, la ragione, annientare il male, o non può? In altre parole: fino a che punto la materia può essere concepita come ostacolo attivo e reale all'azione ordinatrice? Qui ci scontriamo con uno dei punti più dilemmatici della filosofia di Plotino, che essa in realtà non ha mai risolto. Il nodo della questione sta nella concezione della materia; e questa in Plotino è ben lungi dall'essere univoca, e tale da fornire una risposta effettiva al dilemma.

Plotino distingue materia intellegibile da materia sensibile, distinzione ormai corrente in una secolare tradizione peripatetica, recepita anche dal platonismo. Quando cerca di definire la materia intellegibile, nel trattato espressamente dedicato al problema delle « due materie » (II, 4 [12]), si rifà ai concetti di « alterità » e di « movimento », già ampiamente utilizzati dal medioplatonismo, da Numenio in partico-

lare, per il quale « materia » è eminentemente fluidità, inafferrabilità, scorrere [21]. Ma la materia che sta all'origine della fisicità e del corporeo è quella che in genere Plotino prende in considerazione quando tenta di caratterizzarla come indefinito (*aoristía*) o, più precisamente, come « privazione ». Se per Aristotele la privazione (*stéresis*) non è che un aspetto secondario della materia (*Phys.* I, 191b) per Plotino ne è la caratterizzazione essenziale e la definizione propria. Tanto vero che, con un notevole sforzo logico ed esegetico, Plotino tenta di assimilare addirittura i due concetti di *hypodoché*, « ricettacolo », e di privazione (II, 4 [12], 16, 5 sgg.): il ricettacolo del *Timeo* non è « sostrato » alla maniera aristotelica, è non essere, è privazione rispetto all'essere di cui ospita le forme riflesse. Altrove (II, 5 [25], 5, 1 sgg.) vedremo Plotino fare anche qualche concessione alla concezione aristotelica della materia come potenzialità, quando riconosce alla materia un « essere futuro », la possibilità di accedere alla forma; qui, almeno provvisoriamente, egli sembra accettare la logica interna del discorso aristotelico. Tuttavia egli ritorna ben presto a una concezione che si avvicina a quella del *Timeo* e ad una riaffermazione del suo platonismo: in quanto intrinsecamente altro dalla forma, la materia cerca di rivestire tutte le forme ma non è capace di serbarne in sé alcuna; essa è in realtà il residuo ultimo, inafferrabile, al di là delle forme, ciò, che rimane del reale una volta detratta da esso ogni forma (ivi, 9-21). Ecco che quindi la sua unica attualità è di essere uno *pseûdos*, un « falso » oggettivo, una menzogna o non verità; anche questa parola è cara a Platone, che l'ha usata per la

[21] Cfr. per questa concezione Numenio, frr. 3-4 D.P. Un appiglio nell'Accademia antica può essere offerto in particolare da Ermodoro: cfr. la testimonianza di Simplicio di cui sopra, cap. II, n. 2; e in Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, Ermodoro fr. 8, commento a pp. 439 sgg.

realtà inautentica del sensibile, e Plotino può leggerla nella *VII Epistola* [22]. Quindi si può dire che da Plotino i concetti di materia e di forma derivanti dalla tradizione aristotelica sono solo apparentemente e temporaneamente accolti per essere poi respinti di fatto: passi come questo che abbiamo esaminato dimostrano chiaramente come al nostro filosofo il concetto aristotelico di *sýnolon* resti lontano ed estraneo.

Il carattere di « falso », di « menzogna » della materia viene ribadito e anzi accentuato altrove (III, 6 [26], 7): essa mente tutto ciò che promette: l'essere che si forma in essa è un « gioco fuggente ». Platone (*Tim.* 50b) aveva parlato dei riflessi delle forme ideali come « entranti e uscenti » di volta in volta nel e dal ricettacolo, ch'è il loro luogo: Plotino riprende e precisa l'immagine, accentuandone il carattere illusorio: il « luogo » platonico, la *chóra*, diventa nella sua raffigurazione uno specchio che riceve le immagini, il riflesso instabile e fuggente dei veri esseri, dei modelli (ivi, 11, 1 sgg.). Così il reale sensibile è tutto, nella sua essenza più intima, metaforico e allusivo: ciò spiega una volta di più la pregnanza della metafora plotiniana, il radicamento della metaforicità in una certa sua concezione dell'essere [23]. Ma la materia è al di là della stessa metafora: essa è la negatività pura. Paradossalmente, essa non si può definire se non negativamente allo stesso modo dell'Uno: perché non è intelligenza, né anima, né vita, né forma, né ragione, né limite (III, 6 [26], 7, 6 sgg.). Il tema della non sostanzialità della materia sarà ripreso, in serrata polemica contro gli stoici, nel più tardivo tr. 42 (VI, 2, 27, 1 sgg.), ove si riaffermerà la negatività di essa contro chi intende farne la sostanza primaria e

[22] *Epist. VII*, 344b 2 (il « vero e il falso » dell'essenza nella sua totalità; cioè la composizione mista del reale, intelligibilità-fisicità).

[23] Cfr. di recente (anche per la letteratura critica citata) M. Di Pasquale Barbanti, *La metafora in Plotino*, Catania 1981.

per eccellenza, invertendo l'ordine corretto dei valori. Ma il carattere di *pseûdos* proprio della materia assumerà un aspetto gnoseologico in I, 8 [51], 9, con la ripresa del motivo platonico del « ragionamento bastardo » (*Tim.* 52b): la materia è conoscibile solo mediante uno sforzo della ragione per uscire da se stessa. Già del resto molto prima (II, 4 [12], 5, 6 sgg.) egli aveva parlato della materia come di una profondità tenebrosa, che non riesce ad essere rischiarata dalla luce e in cui quindi la vista non penetra.

La materia perciò si configura come quel non essere infimo ch'è specularmente opposto al non essere supremo, l'Uno: anziché essere entrambi all'origine del tutto, quelli che nella tradizione antico-accademica sono considerati i due « princìpi » sono per Plotino separati da un abisso incolmabile, infinito, si pongono ai due poli opposti della scala dell'essere, al di qua e al di là di esso. La materia non è principio nella filosofia di Plotino, e *archikaí*, aventi funzioni di principio, sono solo le tre ipostasi: in quanto assoluto non essere, la materia non può essere né principio né causa. Ecco che allora tuttavia torna a porsi il problema di comprendere come e in qual senso essa possa dirsi « causa del male », o se possa dirsi tale in senso legittimo e proprio. Ciò potrebbe equivalere all'accordare ad essa un certo ruolo di potenza attiva, il che sarebbe in disaccordo con tutte le premesse plotiniane.

Ora, è indubbio che in più passi delle *Enneadi* possiamo constatare un certo scivolamento di Plotino verso una concezione della materia come opposizione alla forma più che privazione di forma, o come resistenza alla ragione. Accettata una certa impostazione aristotelica dell'essere sensibile come insieme di materia e forma, Plotino è costretto a chiedersi (II, 4 [12], 16, 15 sgg.) come la materia, se partecipa del bene in quanto accoglie in sé la forma, possa dirsi male; al solito, egli trova la risposta in Platone, nel

Simposio questa volta e nel mito di Eros: la materia è non essere in quanto povertà, *penía*, in quanto bisogno e mancanza, in quanto aspirazione a qualcosa che non possiede (così, analogamente, anche in III, 6 [26], 4). Ma altrove (III, 9 [13], 8; e più tardi III, 2 [47], 15) la materia si configura non solo più come vuoto, privazione, mancanza, ma in certo senso come ostacolo: è essa la causa dell'inferiorità delle cose sensibili, del loro non potersi adeguare al modello; è essa a rendere il sensibile corruttibile e perituro. Sembra quindi esserle riconosciuta una funzione negativa attiva, così come nel passo (IV, 4 [28], 38) ove essa è considerata fonte del disvalore in quanto impedisce l'attuazione del valore: la bruttezza, per esempio, deriva dal non dominio della forma sulla materia. In I, 2 [19], 2, 20 sgg. la materia è definita come ciò che resiste alla misura o sfugge alla misura, *ámetron* sotto ogni suo aspetto: incapace di divenir simile a Dio, ch'è ordine e misura; contrapponentesi a quella suprema misura ch'è il modello.

La materia (leggiamo ancora in VI, 3 [44], 7, 7 sgg.) è priva di ragione o irrazionale, *álogos*: è un'ombra della ragione (un'ombra, non un'immagine); o è una caduta della ragione. Ancora più oltre si va in un trattato più tardo (II, 3 [52], 16, 45 sgg.): là Plotino riprende la teoria del « movimento disordinato » di *Tim.* 52 e sgg., il movimento primordiale proprio della « natura sregolata » (*anómalos phýsis*) arrivando ad attribuire alla materia un moto incomposto (*seismós*) che si adopera a produrre il peggio, in opposizione a quel *lógos* che, derivante dall'anima e dall'intelligenza, foggia gli esseri nel miglior modo possibile. La materia è la *anánke*, la necessità, concetto di cui Plotino trova l'origine in *Tim.* 48a: limite fisico invalicabile, condizionante, invalidante. Eppure anche qui la concezione plotiniana è soggetta ad una serie di aporie interne. Nel primitivo trattato *Sul fato*, III, 1 [3], egli ha polemizzato aspramente col con-

cetto stoico di *heimarméne*, per il suo carattere materialistico: la teoria stoica del fato (che per quei filosofi coincide con provvidenza e *lógos*) non è altro che l'individuazione di una serie di cause materiali, che non toccano la vera realtà dell'essere. Nel più tardivo tr. 48, però, assistiamo ad un recupero di questo concetto, là dove Plotino afferma che la concatenazione fisica delle cause è una sorta di « provvidenza » secondaria, al più basso livello; un condizionamento del sensibile che ne rappresenta un limite ma ne fa in pari tempo ciò ch'esso è (III, 3, 5, 14 sgg.). Dov'è, dunque, la potenza negativa e perturbatrice della materia?

Sono problemi, questi, che si riflettono tutti nel difficile trattato 51, sull'origine del male; che, per quanto alcuni critici abbiano voluto espungerne parte come inautentica [24], non ci presenta più problemi di quanti non ce ne presenti il pensiero di Plotino sulla materia e sul male nel suo insieme, o piuttosto non fa che riproporli. In I, 8 [51], 3, 1 sgg. il male è definito da Plotino « forma del non essere »; ma « forma » è detto del tutto impropriamente, giacché le caratteristiche del male sono quelle di esser privo di misura, di limite, di forma. Egli respinge esplicitamente una certa interpretazione, che già vedemmo propria di autori del medioplatonismo, dell'« anima cattiva » di *Leg.* 896e come potenza universalmente

[24] Secondo F. Heinemann, *Plotin*, pp. 83 sgg., i soli capp. 1-5, 7, 9 sarebbero da ascriversi a Plotino (non molto diversamente Thedinga). Ma i problemi che I, 8 offre circa la materia e il male si presentano già almeno per *Enn.* III, 2-3, sulla provvidenza. Anche se non si può accettare del tutto l'ipotesi che Plotino abbia abbandonato la concezione della materia come male dopo la polemica antignostica (contro questo J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, « Phron. », VI [1961], pp. 154-66), bisogna tuttavia riconoscere che la necessità di desumere motivi ottimistici dalla tradizione stoicheggiante si fa più sensibile in Plotino negli ultimi trattati, conseguenti a questa sua battaglia filosofica.

attiva e malefica, o come una « anima materiale »: l'anima cattiva non è altro che l'anima serva delle passioni, che si è volta alla materia (ivi, 4, 18 sgg.). Il male di per sé consiste nella privazione totale, ma come tale è ipotizzabile solo al limite estremo della gerarchia degli esseri (ivi, 5); in concreto, noi ci troviamo sempre di fronte a mali parziali, sì che il male ci risulta sempre come dominabile, non assoluto (5, 30 sgg.). Per questa strada vediamo Plotino tornare all'esegesi stoicheggiante di *Tim.* 68e, circa il dominio della ragione sulla necessità, e alla teoria del male come indirettamente rientrante nell'ordine del bene.

Con ciò il male viene ridimensionato, e la funzione della materia subisce un trattamento analogo. « Mancanza » nell'ordine naturale, remora al completo effettuarsi del bene, ostacolo, ma non causa attiva e operante, la materia diviene causa attiva di male solo traducendosi in qualcosa che è sua derivazione secondaria: la corporeità generatrice delle passioni; è in definitiva solo sul piano antropologico che noi possiamo parlare di un dominio della materia sullo spirito, non nell'ordine naturale, dove l'essere domina sempre sul non essere. L'ordine naturale resta per Plotino immune da radicale condanna: la materia è in esso un difetto e un limite; se talvolta sembra assumere il carattere potenziale di una forza sovvertitrice, ciò è detto solo allo scopo di sottolineare nuovamente la vittoria su di essa dell'intelligenza demiurgica. Con ciò non tutti i problemi, certamente, sono risolti. A che cosa è imputabile la presenza del male nell'universo, Plotino non sa né può dirlo. La sua teologia si arresta a questo punto là dove si arrestano tutte le teologie fondate su una teodicea rigorosamente monistica: il male che non è principio e che non può derivare dal supremo principio, ch'è nella sua essenza Bene, resta in realtà senza spiegazione causale, oscuro nella sua origine.

1. *L'anima individuale.*

L'uomo è composto di anima e corpo. È, questo, uno schema tradizionale talmente invalso che neanche le filosofie materialistiche dell'età ellenistica si son provate a negarlo: esse si son contentate di considerare anche l'anima una realtà corporea seppur di tipo diverso [1]. I problemi che si pone Plotino a questo proposito sono anzitutto due: ciò che fa la vera essenza dell'uomo è la composizione anima e corpo oppure la sola anima? E l'anima — sia essa identificata con l'uomo stesso, sia essa considerata la sua parte più importante — in quanto realtà individua, in quale rapporto si pone con l'anima universale, animatrice e ordinatrice del mondo?

Questo secondo problema è in realtà il più complesso a risolversi, anche perché è uno di quei problemi che il platonismo eredita da Platone ma dei quali non trova in Platone non solo una qualsiasi spiegazione, ma neanche uno spunto indicativo: Platone ha trattato nel *Timeo* e nelle *Leggi* dell'anima del mondo senza dare alcuna delucidazione circa il rapporto inevitabilmente sussistente fra questa e le anime dei singoli individui. È difficile dire anche qui fino a che punto certe soluzioni di Plotino possano essere anticipate già dalla storia del platonismo medio, stante la povertà delle nostre notizie specifiche. Certo Plotino, quando tratta il problema da un punto di

[1] Così Epicuro, *Epist. ad Herod.* 63 (l'anima intelligente e senziente fatta di atomi « diversi », imparagonabili con qualsiasi altro tipo di atomi); così la Stoa, soprattutto la Stoa crisippea, col ricupero del concetto di etere come fuoco costruttivo e privilegiato, e la concezione dello pneuma dell'anima come fuoco intelligente, diverso dal fuoco comune, soffio infuocato di natura particolare (SVF I, 134-135, II, 774, 779, 785, ecc.).

vista generale, tende fortemente ad affermare il primato dell'universalità e la teoria secondo cui tutte le anime singole trovano nell'anima universale la loro unità, si riscattano in essa dalla dispersione. Tale teoria è anzitutto fondata sulla considerazione primaria che tutte le anime trovano nell'anima universale il loro modello, e quindi la loro unificazione a livello trascendente. L'anima universale non è immanente nelle singole anime, ma le trascende ponendosi nei loro riguardi come un esemplare su cui esse sono modellate.

È diventato ormai largamente invalso, e Plotino lo accetta, lo schema aristotelico tripartito in facoltà vegetative, sensitive, razionali (II, 2 [14], 5; III, 4 [15], 4, 2 sgg.; e altrove). L'anima universale è anch'essa tripartita, non meno delle singole anime: la sua potenza intellettiva è trascendente al tutto e, come abbiamo già visto, è « presso l'Intelligenza » da cui immediatamente deriva, la parte sensitiva è nelle sfere celesti, quella vegetativa nel mondo sublunare (II, 2 [14], 3). Dalla terra questa potenza inferiore si protende verso la parte superiore, cui aspira; questa la circonda di movimento circolare e le trasmette il suo moto, giacché il movimento (Plotino è, come altrove, fedele al principio platonico) viene sempre da ciò che è superiore nella gerarchia dell'essere, dall'anima al corpo e non certo da questo a quella. Ogni anima singola non è una frazione del tutto, giacché è in sé un'unità organica, totale, conclusa: perciò, se si dice che tutte le anime trovano la loro unità nell'anima universale, ciò non vuol dire che questa si frazioni o che le anime singole siano sue parti divise, come le parti di un tutto dilacerato (passi numerosi affermanti l'unità di tutte le anime nell'anima universale, nei trr. IV, 3 [27], III, 7 [45], III, 5 [50], sono chiariti da affermazioni come quella di IV, 3 [27], 3, 20 sgg. sull'anima individuale come un'unità perfetta). È quindi più esatto dire che l'anima individuale è immagine dell'anima universale (IV, 9 [8],

1, 4, 15 sgg.) giacché in ogni singola anima vi è una duplicità di parte superiore e trascendente e di parte inferiore (IV, 3 [27], 4, 30 sgg.). Nell'unità vivente dell'anima, di ogni anima, dell'anima individua non diversamente che di quella universale, è contenuta la molteplicità degli esseri (VI, 5 [23], 9); ciò in quanto l'anima a sua volta non è che specchio e immagine di una superiore unità: la sua unità è derivata, in certo senso « menzognera », inautentica (ivi, 20 sgg.). C'è anche un momento — un momento relativamente primitivo dell'insegnamento di Plotino (IV, 8 [6], 3, 12-13) — in cui egli ha cercato in una distinzione logica il criterio di differenziazione fra l'anima universale e le anime singole: queste si porrebbero rispetto a quella come le specie rispetto al genere. Ma si capisce bene come la soluzione sia provvisoria e insoddisfacente per Plotino, che torna poi a un linguaggio più fedelmente platonico e più suo.

Eppure il rapporto da modello a immagine, che accentua esclusivamente le somiglianze, non è sufficiente a esaurire il problema. Perché in realtà Plotino è conscio di un diverso modo di rapportarsi alla materia e al corporeo dell'anima singola e dell'anima universale. Esse, sì, hanno un'analoga composizione, constano di un'anima divina e trascendente che viene dall'intelligenza, e di un'anima inferiore che viene dal cosmo; una più divina, una che « risiede nel tutto » (IV, 3 [27], 27; ivi, 31); due anime che possono trovarsi in conflitto, oppure in accordo, sì che l'una è veicolo dell'altra; l'una ancora connessa con la sua origine, l'altra a diretto e immediato contatto con la corporeità. Ma l'anima universale ha un comportamento diverso, rispetto al corpo del mondo, di quel che non abbia l'anima singola nei rapporti del singolo corpo. È nel trattato antignostico, là dove Plotino fa tutti i suoi sforzi per affermare la bontà dell'ordine universale, che egli puntualizza al massimo questa differenza: l'anima universale non è legata al corpo dell'universo come la nostra è legata al nostro

corpo: essa lo domina liberamente (II, 9 [33], 7, 8 sgg.). Questo vuol dire che l'anima cosmica non può subire passioni, il che porterebbe a un turbamento dell'ordine universale; mentre la nostra anima è soggetta in qualche maniera ad esse, può esserne perturbata. Ciò naturalmente apre altri problemi non meno complessi, primo fra tutti quello come, in che misura un intellegibile (impassibile nella sua essenza più pura) possa esser soggetto e subire: Plotino ha rifiutato radicalmente in nome dell'impassibilità dell'anima la teoria stoica della sensazione come « impressione » [2] (III, 6 [26], 1); ma, superato il problema sotto l'aspetto gnoseologico, se lo ritrova di fronte sotto l'aspetto etico, e si sforza in ogni modo anche qui di ricacciare ogni passività nel corporeo: nella sua essenza di forma, l'anima resta impassibile, è il corpo che subisce le passioni (ivi, 31 sgg., e 11, 31 sgg.). E tuttavia il problema non cessa di ripresentarsi, e di ricevere nuove e tormentate soluzioni: altrove Plotino dirà che né la materia in sé né la forma in sé sono soggette a passione, sono i composti che vi sono soggetti, e la coscienza delle passioni più violente giunge fino all'anima (III, 6, 19, 8-14). Non va dimenticato che in un trattato molto precedente, il tr. 5, Plotino si è lasciato andare fino ad ammettere che l'anima sia passiva, *empathés*, per far risaltare l'eterno essere in atto dell'intelligenza (V, 9, 4, 12 sgg.); talvolta egli ha anche cercato di risolvere il problema del rapporto ragione-passioni mediante lo schema materia-forma: gli atti intellettuali sono « forma », ciò che viene all'anima dal di fuori è materia, ed è « passione », qualcosa che l'anima subisce; si ripete fra ragione intellettiva e passioni il rapporto sussistente fra Intelligenza e Anima del tutto, l'una informante, l'altra ricevente, quindi passiva nei riguardi di ciò ch'è superiore (V, 1 [10], 3, 14 sgg.).

[2] SVF I, 58-59; II, 53, 56.

L'anima, dunque, pur restando immobile nella sua essenza, in qualche modo, di riflesso, secondariamente, riceve i contraccolpi di quella passione che ha per sede il corporeo. E non sempre — come avviene invece per l'anima universale — l'iniziativa è nell'anima; il che vuol dire che la nostra anima di uomini individui, in qualche modo, subisce. Eppure non l'anima è contenuta nel corpo, ma il corpo nell'anima: e questo, che vale, come già si vide, per l'Anima del tutto, è principio che vale anche per l'anima dell'essere razionale individuo. L'anima dell'uomo conserva infatti la sua trascendenza rispetto al corpo, essa non è mai interamente nel sensibile (IV, 8 [6], 8, 1 sgg.): il che fa sì che essa dal sensibile sia sempre separabile. Né il suo legame con il corpo ha natura necessaria (V, 2 [11], 2): così come Plotino ha parlato, per l'Uno stesso, di volontà e di libertà, così egli intende garantire questa libertà ad ogni livello della vita razionale dell'universo. Ma è chiaro che nel caso dell'anima singola il concetto di libertà torna a coincidere con quello, aristotelico e ormai tradizionale, di scelta contingente; e diciamo aristotelico per la ragione che è stato Aristotele a chiarire razionalmente il concetto di contingenza, offrendo strumenti essenziali alla riflessione ulteriore, anche se Plotino può trovare l'idea della « scelta » nello stesso mito di Er nella *Repubblica*, là dove Platone fa dipendere l'assunzione di un nuovo corpo, da parte dell'anima reincarnantesi, da un atto di scelta che sposta il problema della libertà ad una fase prenatale (*Resp.* X, 617d-e). Infatti la caduta nella corporeità è per Plotino, e lo vedremo meglio tra poco, frutto di libera scelta: l'anima compie, nel suo desiderio di una nuova vita, una scelta fra razionalità, immaginazione, istinto, a seconda che decida di fermarsi alla vita della pianta o progredire fino all'animale o elevarsi fino alla ragione umana.

Diverse sono le soluzioni che Plotino adotta per chiarire il rapporto fra anima e corpo, ch'è poi la

domanda fondamentale circa la vera essenza dell'uomo. Ci sono soluzioni già divenute tradizionali, che egli non può eludere, *tópoi* classici ch'egli deve necessariamente tornare a porsi: come quello del problema se l'anima possa dirsi rispetto al corpo quello che è il nocchiero rispetto alla nave, o se il corpo possa definirsi lo strumento di cui l'anima fa uso (IV, 3 [27], 21, 11 sgg.; I, 1 [53], 3, 20 sgg.): ricordi dell'*Alcibiade I* (130a), fors'anche di Aristotele (*De part. anim.* II, 646a sgg.) [3]. Se nel primo dei due trattati Plotino sembra avvalorare in assoluto queste metafore, nel secondo le riprende in un contesto più complesso: egli ha presente anche il III libro del *De anima* aristotelico, la teorizzazione del rapporto di anima e corpo come materia e forma, e la accetta profondamente rivedendola; solo in un determinato senso l'anima è « forma del corpo »: essa è forma « che tocca », così come il nocchiero tocca il timone; in altri termini non è immanente, non forma col corpo un tutto intrinsecamente unitario; è forma trascendente. Ritorneranno più tardi le metafore altrove largamente usate per l'anima del mondo: l'anima è luce che illumina il corpo e lo penetra, o meglio il corpo è il suo riflesso, un'immagine proiettata in quell'oscuro amorfo specchio ch'è la materia (I, 1 [53], 8, 16 sgg.).

L'anima quindi ha vera realtà, e non il corpo; o questo ha realtà solo in quanto non coincide con la materia, ma è materia in qualche modo formata. Separabile da esso, l'anima non perde mai in esso la sua vera natura (IV, 7 [2], 9, 6 sgg.); è negare la sua natura più vera farne una forma inseparabile, una entelechia alla maniera aristotelica (ivi, 8[5], 1 sgg.);

[3] È opera, questa, in cui Aristotele appare ancora legato alla teoria del corpo come organo o strumento dell'anima, teoria poi da lui superata quando, nel *De anima*, arriva a formulare la teoria dell'anima-entelechia; cfr. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948, pp. 159 sgg.

contro questa teoria Plotino si vale anche di argomentazioni di natura extra-filosofica, come quella fondata sulla metensomatosi: come potrebbe l'entelechia di un corpo, sua forma unica ed individua, passare in altri corpi? Ma altre volte egli sembra accettare anche argomentazioni aristoteliche, e in particolare là ove trova in Aristotele la continuazione di motivi platonici: quando egli combatte la teoria dell'anima come armonia (IV, 7, 8[4]), forse egli non desume solo le sue argomentazioni dal *Fedone*, ove Platone ha dimostrato l'impossibilità di sostenere una simile dottrina che legherebbe intrinsecamente l'anima al corpo come il suono allo strumento, ma anche dal giovanile *Eudemo* di Aristotele [4]. Né va mai dimenticata l'influenza della teoria dell'intelletto attivo puro e separato del III libro del *De anima* sulla dottrina psicologica di Plotino: ciò che già si disse per la concezione dell'anima universale potrebbe esser ripetuto puntualmente per quella dell'anima singola, in cui si riflette la duplicità di quella.

Ma allora, se tutto questo è vero, l'anima è intrinsecamente buona [5]. Come quell'intelligenza e quell'anima universale da cui dipende, è « boniforme », ha in sé la forma del bene (I, 8 [51], 1; ivi, 11); la sua essenza pura è la bellezza (I, 6 [1], 5 e 6); oppure è la ragione (III, 6 [26], 1, 29 sgg.; V, 3 [49], 8 sgg.). E quindi *in quanto anima* essa è esente dal male, e astenersi dal male per l'uomo vuol dire attuare la sua essenza di anima: si fa il bene quando l'anima diventa veramente se stessa nella sua natura impassibile ed eterna. È quando si separa al massimo dal corpo che l'anima diviene puro intelletto, pura forma

[4] W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 43, sopra, cap. III, n. 39.
[5] In diversa forma, è però riconoscibile, nella teoria secondo cui l'anima non compie volontariamente il male ma lo subisce, l'origine socratica del principio secondo cui il male non è volontario; ciò contro la presa di posizione anti-intellettualistica di Aristotele, *Eth. Eud.* I, 1216b.

(I, 6 [1], 6), perché riesce così a separarsi dalle affezioni che colpiscono il corpo (I, 2 [19], 5); mentre al contrario è l'anima che si mescola al corpo, cioè alla materia che è la sfera della corporeità, quella che perde la misura e l'ordine (I, 8 [51], 4, 11 sgg.). L'inclinazione dell'anima verso la materia fa sì che essa possa offuscare la purezza della sua essenza: essa allora giunge a toccare e a vedere quello che l'anima superiore e perfetta, quella volta verso l'intelligenza, non tocca e non vede (ivi, 27 sgg.). Sulla scorta di Platone (*Phaedo*, 65b sgg.), Plotino ripete che la virtù suprema dell'uomo sta nella separazione suprema, sorta di morte in vita, la morte dell'elemento corporeo. Qui sta la « purificazione » per Plotino; la purificazione autentica per l'individuo è il risalire alla sua pura essenza, è l'identificarsi all'universale.

Si ripetono, e si accentuano, in questa parte della filosofia di Plotino, tutte le aporie sul male che già vedemmo. Si accentuano perché Plotino, che era giunto di fatto a negare il male nell'ordine universale, a vederlo piuttosto come limite che come ostacolo, è costretto ad ammetterne una ben più pesante presenza nell'agire vizioso dell'uomo. Dire che noi subiamo senza volerlo, *ouch hekóntas*, questo male che è anteriore a noi, è la materia (I, 8, 5, 28), non è in alcun modo una soluzione: se noi subiamo il male, vuol dire che, contro quello ch'è il suo stesso assunto, Plotino deve accedere forzatamente all'ammissione che l'anima può « subire ». Anche qui egli cerca di salvare le sue premesse con l'affermazione che non possiamo sfuggire alla nostra ineliminabile condizione di esseri imperfetti, attribuendo tutta la colpa a quel tanto di « non essere » ch'è in noi — non tanto presenza attiva del male ma privazione di bene, e quindi negatività pura. Ma di fronte alla passione malvagia, alla violenza ch'essa fa all'uomo conducendolo al vizio, ecco che il male si presenta a lui come dotato di un più greve peso realistico. Forse non erreremmo osservando che, più che la materia in sé,

la corporeità — che deriva dalla materia, ma che è già una forma secondaria e determinata della materia — può dirsi veramente in Plotino causa del male. Ma forse dovremmo anche aggiungere che l'unico ordine delle cose in cui essa può effettivamente divenire causa attiva, tale da produrre deviazione dalla norma, è il campo contingente dell'azione umana.

2. *La libertà umana.*

L'uomo occupa, ovviamente, un certo posto nell'universo fisico che non è senza rilevanza ai fini delle considerazioni sulla libertà umana e sul male etico. Anche sotto questo rispetto è notevole la difesa che Plotino fa dell'autonomia della ragione umana di fronte alle sollecitazioni di un'epoca intensamente permeata di credenze astrologiche e mistico-magiche. Pur non sfuggendo alla credenza comune nella validità di alcune pratiche magiche [6], Plotino respinge però la magia in generale, opponendole la validità universale della legge sovracosmica e, di riflesso, cosmica. Le pratiche magiche colpiscono la parte irrazionale, lo *álogon toû pantós*, che si riflette nel singolo, la materia, la corporeità: il saggio è libero dalla magia, la contemplazione lo affranca (IV, 4 [28], 44, 1 sgg.). Allo stesso modo egli respinge l'astrologia e quella prassi divinatoria che gli appare un irriverente tentativo di strumentalizzazione del divino. La religione astrale ch'egli professa è credenza nella divinità della parte superiore dell'universo fisico, ma anche convinzione che l'azione di questa sulla parte inferiore del cosmo sia di ordine teologico, non pragmatico. Il suo è un ritorno a quel tipo di religione astrale preastrologica di cui le opere tarde di Platone offrono il modello.

[6] Cfr. quanto già sopra, cap. III, n. 12.

La giustificazione di tale divinità (affermata più volte: V, 1 [10], 2, 40; III, 4 [15], 6, 22) è la stessa delle *Leggi*: gli astri sono dèi in quanto si muovono di un movimento regolare, ordinato, perfetto (II, 9 [33], 8, 30 sgg.). Se Aristotele aveva ipotizzato per questi aspetti formali una materia congrua, la materia incorruttibile, la materia senza nome [7], Plotino polemizza contro questa ipotesi che gli appare materialistica, in quanto implica la rinuncia alla teoria dell'anima del mondo: se si ammette l'incorruttibilità della materia corporea degli astri, non si ha più bisogno di supporre per essi un'anima, mentre è in questa che risiede la loro superiorità (II, 1 [40], 2, 20 sgg.). È curioso che altrove, e precedentemente, Plotino avesse accennato ad una teoria che in realtà noi non troviamo in Aristotele, che cioè il « quinto corpo » sia privo di materia (II, 5 [25], 3, 17-18): non certo nel *De caelo,* ove l'etere non è più un « quinto corpo », ma il « primo corpo » [8]; ma non certo nemmeno nel *Della filosofia*, che, per ciò che conosciamo di esso, non ci autorizza a trarre queste conclusioni.

Le anime degli astri, quindi, da Aristotele negate, son causa della loro superiorità. Esse governano gli astri « dal di sopra », trascendendoli, e quindi nel modo migliore, senza lasciarsi coinvolgere dalla corporeità (IV, 8 [39], 2). Animali divini quali sono, non possiedono memoria né sensazione; la loro volontà è unica, è la volontà stessa dell'universo, le cui parti sono tutte legate da « simpatia » o « consonanza » (IV, 4 [28], 35, 8 sgg.); essi non vogliono quindi né possono volere alcunché di particolare. Im-

[7] Per questa espressione cfr. fr. 21 Ross, 32 Untersteiner, e Untersteiner, Arist. *Della filosofia*, pp. 228 sgg., con ampia letteratura citata.

[8] Cfr. su questo sviluppo del pensiero di Aristotele panorama della critica e osservazioni ancora in Untersteiner, Arist. *Della filos.*, pp. 236 sgg.

passibili nella loro più vera essenza (IV, 4, 42, 23 sgg.) lo sono anche nei riguardi della preghiera, di cui non subiscono gli effetti; anche qui la religiosità di Plotino si sforza di mantenere in pieno il suo universalismo razionalistico, di non scadere mai a ritualistica o magia. Che la preghiera produca un effetto è solo dovuto alla legge della simpatia che lega una parte dell'universo all'altra: è come la rispondenza di una corda ad un'altra in virtù di quella armonia che scaturisce dall'unità del tutto (IV, 4, 41). L'universo di Plotino è un universo ordinato *ab aeterno*, che aborre dal volontarismo come da qualcosa di fortuito e arbitrario.

Gli astri ci offrono segni, ci annunziano alcunché — questo, Plotino lo concede all'azione divinatoria — ma senza esserne causa in alcun modo; perché essi non sono « tiranni » dell'universo e nulla ad esso impongono. Gli argomenti antiastrologici sono ripetuti più volte nelle *Enneadi*, dal primitivo trattato 3 (III, 1, 6) fino ai trattati più maturi. Gli argomenti sono spesso attinti a tradizione assai antica: nel tr. 3 si trovano argomentazioni già presenti nel ciceroniano *De divinatione* e risalenti a Carneade, quale ad esempio quello che constata la differenza di sorte fra individui che dovrebbero sottostare alle stesse influenze astrali (*De divin.* II, 21, 47). Gli avvenimenti non derivano dagli astri, ma da cause varie e subordinate — circostanze, disposizioni, luoghi — mentre gli astri, nella loro indifferente superiorità, non fanno che dar segni delle cose che saranno, senza predeterminarle, senza, soprattutto, influire sulle nostre volontà: ridicolo è far dipendere gli eventi di una vita dalla disposizione che viene da essi (II, 9 [33], 13, 20 sgg.; II, 3 [52], 3, 1 sgg.). D'altronde, se Plotino, soprattutto nella fase più tarda rappresentata dal tr. 52, conduce a fondo una serrata polemica contro le assurdità dell'astrologia militante, bisogna pur ammettere che, col riconoscimento della semasia

degli astri, egli fa pertanto all'astrologia una concessione importante: l'affermare che gli astri sono come lettere scritte in cielo in cui gli eventi sono leggibili (II, 3, 7, 4 sgg.) è andar molto oltre la portata della dottrina platonica. C'è indubbiamente in Plotino uno sforzo di recuperare quanto della teoria astrologica può inserirsi nella sua visione unitaria del cosmo, in quanto gli astri sono esseri che collaborano alla sua razionalità e regolarità.

Plotino è coerente al *Timeo* (41c-e, 69c-d) anche in quanto ritiene che le anime individuali abbiano la loro provenienza da una sede astrale (II, 3 [52], 9, 14-15). Ma deve conciliare questa rilevanza cosmica della sua psicologia con la teoria, per lui primaria e fondamentale, secondo cui le anime non hanno un luogo e nessun corpo può dirsi luogo dell'anima, ma il corpo è nell'anima: verità che, affermata in assoluto per l'anima universale, deve esser ripetuta, sia pure con qualche diversità, per l'anima individuale. Sì, è pur vero che questa viene attratta verso il corporeo quasi da magia, che dall'intellegibile passa alla sfera astrale e poi all'elemento terrestre, che ivi è soggetta a vicissitudini che possano portarla a reincarnarsi in forme degradate; essa è insomma coinvolta nelle sorti che dominano il mondo fisico, e può di più in più esservi coinvolta quanto più si dimentichi della sua vera essenza e natura. Ma agli astri sfugge ciò che noi siamo nella nostra essenza più vera, quell'io razionale per mezzo del quale abbiamo il dominio delle passioni e ci sottraiamo alla materia; dagli astri noi traiamo tutto ciò che non è il nostro più vero io — tendenze, inclinazioni, disposizioni — mentre questo nostro io vero ed interiore resta volto verso l'alto, verso quel luogo che non è luogo, verso l'intelligenza e il bene (II, 3, 9-10). Ed ecco che tuttavia le anime si alternano nella loro vita cosmica, in numero finito (V, 7 [18], 1, 17) — teoria che anch'essa dipende dall'interpretazione di un passo di

Platone [9] — tornando a far parte successivamente di una molteplicità di corpi (V, 1 [10], 4; IV, 3 [27], 7 e 8); ed ogni anima possiede in sé le ragioni seminali di tutti gli individui cui è appartenuta (V, 7 [18], 1, 7 sgg.). Pur continuando ad avere in alto le sue radici, a vivere secondo una legge di libertà interiore ch'è altra rispetto alla legge cosmica (IV, 3 [27], 15, 12 sgg.), pur essendo intimamente esentata dalle leggi della necessità cosmica, *anánke* o *heimarméne* (IV, 4 [28], 32, 26 sgg.), tuttavia in qualche misura, per il suo contatto con la materia, l'anima individuale è coinvolta nella necessità cosmica. La quale le impone i suoi cicli: perché la vita cosmica subisce periodici ritorni su se stessa; quando le forme di tutte le realtà si sono esaurite, esse tornano a prodursi, in un prefissato rinnovarsi e ripetersi dei cicli vitali. I cicli del tempo cosmico sono per Plotino strettamente legati alle sorti delle anime individuali; queste ne segnano la durata con le loro discese e ascese, regolate da leggi razionali (IV, 3 [27], 12, 12 sgg.); se finito è il numero degli archetipi, anche gli esseri che da questi derivano — per quanto infinitamente superiori per quantità — sono in numero definito e destinati a ritornare (V, 7 [18], 1, 10-13).

Concessione alla Stoa, questa idea dell'eterno ritorno delle cose? Certo, la Stoa — pur appartenendo la teoria della conflagrazione alla fase antica della vita della scuola — può aver reso familiare l'idea dell'eterno ritorno [10]; né mancano nella società imperiale possibili contaminazioni fra dottrina stoica e analoghi spunti dottrinali orientalizzanti, presenti ad esempio nel mazdeismo, che conosce nel III secolo una sua rigogliosa reviviscenza legata alle sue nuove fortune politiche in ambiente sasanidico [11]. Ma l'idea del riprodursi periodico delle cose ha anche altre provenienze culturali: essa poteva giungere a Plotino anche da una tradizione a lui più vicina, come quella pitagorica (si pensi al passo di Simplicio, derivante da Eudemo, sull'« eterno ritorno » in ambito pitagorico, a proposito del quale si può semplicemente discutere circa l'antichità della teoria, non negarne la presenza in quella tradizione filosofica) [12]. Né una teoria della ciclicità era mancata in ambito medioplatonico: essa doveva peraltro configurarsi in modo diverso, se veramente Severo, come ci dice, biasimandolo, Proclo [13], si fondava sul mito del *Politico* (270b sgg.) relativo ai due ritmi alterni dell'universo là descritti da Platone, per piegare questo racconto mitologico a teoria dei cicli cosmici.

Né è qui certamente la più originale concezione plotiniana del tempo: essa è da cercarsi là ove Plotino, ritrovando la sua tematica più propria, affronta il problema del tempo in relazione all'eterno e in relazione all'Anima. Così come l'anima non ha luogo, non è « nel luogo » — è il corporeo, connesso per sua natura al luogo, che è nell'anima — così essa non è nel tempo, ma è questo che è nell'anima: essa è portatrice del tempo, lo contiene; al di sopra dell'anima si pone l'intelligenza e al di sopra del tempo

[9] *Resp.* X, 611a (le anime sono « sempre le stesse »). Per la storia dell'interpretazione cfr. ZM II, 3, pp. 399-400.

[10] Cfr. SVF I, 106-109, 512, II, 623-631; l'idea del ritorno di singoli individui è presente in questa concezione: SVF I, 109, a proposito del ritorno di Socrate, insieme con i suoi accusatori Anito e Meleto, per subire nuovamente il processo.

[11] Cfr. J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, II, pp. 148-50, per i testi greci con testimonianze su dottrina zoroastriana in contaminazione con motivi stoici (in particolare Dione Crisostomo, *Oratio XXXVI*, 39-60).

[12] Eudemo, fr. 88 Wehrli (da Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 732 Diels). In proposito C. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: dévenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953, pp. 82 sgg.

[13] Proclo, *In Plat. Tim.*, I, p. 289, 7 sgg.; II, pp. 95-6 Diehl. Proclo rimprovera Severo di esser caduto in un equivoco circa il testo platonico, che intende presentare un mito e non una realistica concezione del tempo cosmico. Sull'interpretazione moderna del mito cfr. ZM II, 3, pp. 228-37.

si pone l'eternità, in quanto contenuta nell'intelligenza (IV, 4 [28], 15, 1 sgg.). È la teoria delle ipostasi applicata alla famosa distinzione platonica del *Timeo*, il tempo come « immagine perpetua » dell'eternità. Ma anche qui Plotino si distacca originalmente dal suo consueto punto di partenza: Platone aveva parlato dell'immagine perpetua dell'eternità, il tempo, come di una realtà che procede secondo numero, come, quindi, di un movimento regolato da ritmo numerico. Mai Plotino polemizzerebbe direttamente con Platone, eppure nel tardivo tr. 45 (III, 7, 9-13), dedicato in particolare al problema eternità-tempo, lo vediamo polemizzare con più teorie derivate da quella platonica e ad essa strettamente apparentate [14]: quella del tempo come misura, in particolare, che appartiene ad Aristotele (*Phys.* 219a-220a); ma anche quelle del tempo come movimento, o come intervallo, o come identificantesi con la sfera cosmica [15]. Non è cosmica per Plotino l'essenza del tempo; il tempo è da lui interiorizzato all'anima: esso ha la sua prima manifestazione nell'anima che lo genera. Poiché l'anima è dappertutto, è — come diceva l'Accademia antica seguendo il *Timeo* — « coestensiva all'universo » [16], o meglio perché essa comprende e contiene in sé il tutto, anche il tempo è onnipresente, senza per questo identificarsi con la realtà che contiene e serbando la sua natura superiore ad essa, così come l'anima dell'universo è superiore all'universo corporeo. Dal cosmo, una volta di più, siamo ricondotti alle radici intellegibili del cosmo.

[14] La discussione sull'ambiguo passo del *Timeo*, ove la definizione del tempo sembra oscillare fra il concetto di movimento e quello di numero, appartiene già alla tradizione antica: cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, pp. 700, 18 sgg. Diels.

[15] Cfr. l'eclettica definizione di Senocrate (il tempo come « misura del divenire e movimento eterno », fr. 40, H. = 159 I.P.); la definizione del tempo come « intervallo », *diástema*, sarà ripresa dagli stoici (SVF II, 509-516), ma è anteriore, probabilmente pitagorica, attribuita poi dai commentatori ad Archita (Simplicio, *In Arist. Categ.*, p. 350 Kalbfleisch e altrove); la definizione del tempo come identificatesi con la « sfera del cosmo » è già nota ad Aristotele, cfr. *Phys.* IV, 218a 31-b 1.

[16] Per la definizione già citata di Speusippo cfr. sopra, cap. V, n. 10.

3. *Il ritorno dell'anima all'Uno-Bene.*

Il cuore stesso della dottrina di Plotino sta nel problema dell'uomo interiore, della contemplazione, del ritorno dell'anima verso l'intellegibile e verso il bene. Un motivo platonico fondamentale gli è anche qui presente: è quello, mutuato ora al *Fedone*, ora al *Teeteto*, ora all'*Alcibiade I*, della «fuga dal mondo» per tornare al vero se stesso, del ritiro dai sensi in quell'umanità vera che coincide con l'interiorità dell'anima. Ma Plotino vive questo motivo platonico con una intensità trascendentistica potenziata e con la sensibilità religiosa di una « età di angoscia » [17]. Il tema del « ritiro » e del « ritorno » assume una tonalità religiosa d'intensità imparagonabile rispetto a quello ch'esso poteva avere nella pagina del filosofo della città greca, a conclusione dell'età del razionalismo sofistico.

La teoria, afferma Plotino, è superiore alla prassi. Molti filosofi, i filosofi dell'ellenismo ad esempio, si sono perduti nell'esaltazione della pura prassi; gli stoici si son mostrati superiori agli epicurei, perché, mentre questi ultimi si fermavano al piacevole, essi hanno saputo passar oltre e giungere al bello; tuttavia non hanno oltrepassato la sfera delle azioni (V, 9 [5], 1, 1 sgg.). Ma la prassi va considerata ombra della teoria, estenuazione e indebolimento di questo, dotata di un minor grado di essere e di realtà (III, 8 [30], 4, 32 sgg.); Plotino afferma qui questo con

[17] La felice formula è, com'è noto, di E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (tr. it., Firenze 1970).

toni che dimostrano l'influenza su di lui non solo di Platone, ma anche dell'esaltazione della vita teoretica compiuta da Aristotele nel X libro dell'*Etica Nicomachea*: di *Eth. Nicom.* X, 1177b 4 sgg. sembra di cogliere una eco diretta soprattutto in I, 5 [36], 10, 21 sgg., ove le conclusioni di Aristotele circa la superiorità della pura teoria sulla prassi sono riprese ed enfatizzate. Altrove (VI, 8 [39], 4, 8 sgg; V, 3 [49], 6, 35 sgg.) l'azione pratica si configura come quella che non rimane in se stessa, che esce da noi e si volge ad altro, di cui quindi noi non siamo in pieno possesso, mentre l'intelligenza ha di suo proprio la caratteristica di non uscire da sé, di avere in sé la sua ragione; anche qui, in questa distinzione fra ciò che è « di per sé » e ciò che tende ad altro, lontani moduli teorici aristotelici sono presenti, sia pur passati ormai a far parte del patrimonio filosofico platonizzante in senso lato.

Nel *theoreîn*, nel pensare puro, è la vera essenza dell'anima, e volgersi « lassù », alla ragione trascendente, pura, incorporea, è ritrovare la propria anima; o, in altri termini, è ritrovare se stessi: l'uomo, infatti, è l'anima. Qui riemerge la teoria dell'*Alcibiade I*, dialogo cui Plotino si rifà esplicitamente: se Aristotele, nonostante la sua esaltazione della vita teoretica, non è stato poi fedele a questa identificazione, che ne discenderebbe logicamente, ad essa intende invece esser del tutto fedele Plotino, che si rifà ad *Alc. I*, 130a quando cita Platone per la teoria dell'« uomo interiore »; ad *Alc. I*, 130c quando dà la definizione dell'essere umano nella forma di « un'anima che si serve di un corpo »: il vero uomo, l'uomo superiore, è l'anima, ma questa si prolunga in una sua immagine che è la corporeità (così rispettivamente in V, 1 [10], 10, 10; VI, 7 [38], 5, 11 sgg.). La corporeità ci allontana dal vero essere: composti di « essenza » e « differenza », cioè di essere e di qualcosa che è diverso dall'essere, è tuttavia solo in virtù dell'essere che siamo noi stessi (VI, 8 [39],

12, 1 sgg.). In forma concisa e assertoria, la definizione torna nel tr. 50 (III, 5, 5, 14): l'uomo è l'anima dell'uomo. Non si dimentichino mai i risvolti religiosi di queste affermazioni: l'anima dell'uomo non cessa mai di essere qualcosa di relativamente distaccato da lui, e insieme facente parte di lui, per la sua essenza e natura demonica (III, 4 [15], 5-6). Il dèmone è sopra di noi e insieme in noi in quanto noi siamo ragione e intelligenza, anima vera (III, 4, 5, 20-21) [18].

La fuga dal male di cui parla il *Teeteto* (176a-b) è perciò la fuga dalla corporeità, dal sensibile. Il « fuggire di qui » di cui parla questo dialogo platonico non è altro che il trovare la nostra vera libertà ritirandoci in ciò che veramente siamo, il separarci da tutte le superfetazioni, riscoprendo il nostro essere originario (II, 3 [52], 9, 14 sgg.). Questo, della fuga dal mondo sensibile come « assimilazione a Dio », è tema che del resto Plotino ha trattato fin dai primi trattati costantemente: con questa affermazione si apre il piccolo, tendenzialmente essoterico trattato *Sulle virtù* (I, 2 [19], 1, 1 sgg.), ma più ampiamente il tema è trattato là ove si parla della felicità del saggio, con la bella immagine di questo che usa del suo corpo come di uno strumento, ma può passare poi ad un canto senza strumenti, cessando di servirsi del proprio corpo come smetterebbe di suonare la lira. Il che non significa scegliere volontariamente la morte; Plotino infatti non vede di buon occhio la sterile scelta del suicidio: ben altra, gli ha insegnato il *Fedone*, è la « morte a se stesso » che il filosofo compie pur accettando la vita. La fuga dal mondo non è abbandonarlo fisicamente, è il vivervi secondo giustizia, cioè secondo ragione, con l'anima che ri-

[18] Anche questa è teoria di antica origine nell'Accademia, a parte gli spunti presenti nello stesso Platone: cfr. per Senocrate i frr. 81, 83 H. = 236-239 I.P.

mane lassù nel regno dell'intellegibile (I, 8 [51], 6, 10 sgg.).

Il *Simposio* (e in maniera particolare 210a-c) è un altro testo platonico di cui Plotino si fa a suo modo esegeta quando traccia la linea dell'ascesa progressiva verso il bello intellegibile. Questa esegesi traspare attraverso la trattazione di questo tema in V, 9 [5], 2, 1 sgg.: è la descrizione di una ascesa dalla bellezza dei corpi a quella delle anime, dai piaceri sensibili alle scienze e alle nobili occupazioni; e poi ancora all'anima, causa della bellezza dei corpi; da questa alla fonte stessa della bellezza, l'intelligenza; e infine dall'intelligenza al bene. Dal bello ch'è nei corpi al bello in sé, è la via ascendente di Platone; e nella *Repubblica* (VI, 509d-511d) l'ascesa per i quattro gradi del conoscere mette capo al « principio al di là dell'ipotesi », al valore assoluto, contrapposto ai presupposti-ipotesi che sono princìpi della scienza. Ma la via di Platone è reversibile: essa ha un ritorno alle cose: si tratta di cogliere il valore razionale autentico delle singole realtà per poi fare, di questa certezza raggiunta, lo strumento valido per il conoscere, il modello applicato, il parametro per il giudizio sul mondo [19]. L'ascesa, per Plotino, è univoca e irreversibile: chi è giunto là, *ekeî*, si è separato dal sensibile in forma radicale e assoluta, non può che restarvi col suo spirito; là è la sua vera patria, egli vive quaggiù come estraneo (I, 6 [1], 16-17: « fuggiamo verso la cara patria »). Non può non restarvi; anche se il punto d'arrivo dell'ascesa è poi così vertiginoso che è impossibile restare in quello stato conclusivo e finale se non per felici istanti. Come Plotino stesso, in virtù di una « luce demonica », abbia vissuto questi istanti, Porfirio ce lo racconta nella *Vita* (23, 7 sgg.): e Porfirio ha cura di citare il *Simposio* platonico nel raccontare della visione diretta, che Plotino ha avuto, di questo Dio senza forma né essenza, al di là dell'intelligenza e dell'intellegibile, di questa sua unione col divino in forma di un « atto ineffabile »; ha cura di sottolineare, anche in questo caso, l'ispirazione platonica del suo maestro.

[19] Questa struttura ascendente-discendente della dialettica platonica è stata colta con acutezza da V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris 1947, pp. 9 sgg., pp. 342 sgg.

La dottrina dell'estasi è sembrata a più critici un tratto del pensiero e della sensibilità di Plotino che lo ponga fuori dal mondo greco. A torto: perché il « mondo greco » in cui Plotino vive è il mondo greco di età imperiale, un'età larghissimamente contaminata di motivi non greci, se per tali si intende un certo modello classico ormai remoto. Ma alla tradizione greca Plotino si sforza in ogni caso di esser coerente, la vive intensamente, la difende sistematicamente: se egli poi la vive con lo spirito del greco di tarda età imperiale, un'età impregnata del più vario sentire mistico-religioso, ciò non è cosa da destare alcun stupore; e prima di caratterizzare come misticismo la religiosità plotiniana occorre valutarla rettamente nel rapporto col misticismo orientaleggiante del tempo, il che non potrà che far risaltare in definitiva un suo intrinseco razionalismo, che la differenzia da tutte le altre manifestazioni correnti.

Plotino ha posto, alla fine del processo ascensivo dell'anima, uno stadio finale ch'è un superamento del pensiero. È, questa, conseguenza logica rigorosa in base alle sue premesse: Plotino ha posto infatti il Bene-Uno come pensiero al di là del pensiero, *hypernóesis*, autocoscienza non pensante e il raggiungimento di un simile oggetto non può avere altro carattere che quello di un oltrepassamento della stessa sfera del pensare. La descrizione di questo momento supremo, che Plotino chiama, con termine peraltro non nuovo, « uscita da sé », *ékstasis*, è data in più punti delle *Enneadi*. La prima trattazione che ne abbiamo è in VI, 9 [9], 9-13. È la descrizione di un

atto di contemplazione che diviene unione con l'oggetto e immedesimazione assoluta con esso: dopo aver usato la metafora consueta della luce (ivi, 9, 55 sgg.: in questo atto è come se noi stessi divenissimo luce pura e assoluta) e più oltre una metafora iniziatica, cultuale (l'estasi è come l'atto di colui che entra nel più riposto recesso del santuario, lasciando dietro di sé tutte le immagini, ivi, 11, 11 sgg.), egli chiarisce il carattere non intellettuale dell'atto: esso non è contemplazione (*théama*), ma è una uscita da sé; una totale semplificazione di sé (*háplosis*) in quanto unione con ciò che vi è di assolutamente semplice; un darsi e abbandonarsi (*epídosis*); un contatto, un toccare l'assoluto; un atto di arresto e sospensione del proprio essere. Perché l'anima, rientrando in se stessa, è in sé sola, e non più nell'essere, in quanto oltrepassa la sfera dell'essere (ivi, 11, 40 sgg.); non va verso altro ma verso la fonte prima di se stessa, e l'uscire da sé si rivela quindi in realtà come un assoluto rientrare in sé. Son tutti temi destinati ad essere ripresi più tardi. Li ritroviamo là ove Plotino vi torna dopo aver parlato dell'assenza di forma che caratterizza l'Uno: se l'intelligenza è il luogo delle forme, e se l'intelligenza dell'uomo può cogliere le forme, per cogliere il supremo « privo di forma » occorre oltrepassare l'intelligenza (VI, 7 [38], 35, 24 sgg.). L'atto supremo dell'unione con l'Uno-Bene è un trasmutarsi dell'anima, una immobilità totale che non è più neanche vita perché è contatto con ciò che è al di là della vita. Analogie, negazioni, processi conoscitivi non sono che preliminari all'atto della unione; questo in realtà è improvviso: da *Symp.* 210c Plotino riprende, per applicarla al momento estatico, l'espressione, « intuire in un attimo », « vedere d'improvviso » (*eisideîn exaíphnes*) — non a caso Porfirio, nella *Vita*, come già abbiamo visto, parlerà di diretta ispirazione platonica. Ma il vedere, l'intuire di Platone è sempre un vedere intellegibile, è l'intuizione di una forma. Per Plotino (ivi, 40, 24 sgg.) occorre

arrivare al di là dell'essere e del pensiero, alla solitudine totale dell'assolutamente semplice. Occorre arrivare al silenzio, là ove pensiero e discorso cessano, perché sono superate ragione e forma.

La teoria plotiniana dell'estasi non è la prima teoria del genere che noi conosciamo. La parola estasi è usata da Filone Alessandrino più volte, e Filone la desume già a sua volta dalla traduzione biblica dei *Settanta*: la usa per indicare la perdita di coscienza di Adamo, in cui Dio lo getta per togliergli la costola da cui formerà Eva (*Gen.* 2, 21) o per indicare la visione di Abramo, anch'essa un'uscita da se stesso (*Gen.* 15, 12). Altrove l'estasi appare intesa come un ritrarsi dai sensi, tale da lasciar però sveglia l'intelligenza (*Leg. Alleg.* II, 21-25); altrove ancora come di uno stato di entusiasmo coribantico, che fa giungere fino al « vertice degli intellegibili » e in cui i raggi purissimi della luce totale sono tali da oscurare quasi per eccesso di luce l'occhio del pensiero (*De opif. mundi*, 71). Anche in un'altra opera, *Quis rer. dives heres*, 69, si paragona l'entusiasmo estatico con quello dei coribanti; ma qui è chiaro più che altrove che Filone si riferisce all'entusiasmo profetico, allo spirito che trabocca dal profeta e lo spinge in certo senso fuori di sé. E quando, ancora nella stessa opera, 249 sgg., egli parla di più tipi di estasi e li pone a confronto, riconosce anche uno stato di calma estatica e assorta, quasi cessazione di pensiero, ma lo considera inferiore alla condizione di chi è posseduto da divina follia, cioè a quel tipo di estasi che è l'entusiasmo profetico. Filone sembra dunque non ignorare che l'« uscire da sé » può consistere in una sorta di quieto riposo nella bellezza dell'intellegibile supremo, ma considerare questo stato inferiore rispetto a quello del divino entusiasmo profetizzante, che è in realtà una sorta di possesso che la divinità prende dell'uomo: nonostante alcune espressioni verbali che possono offrire una somiglianza con quelle plotiniane (il « fuggire da se stessi », *Quis rer. div.*

her. 69; la « solitudine » in cui si trova l'estatico, *Leg. Alleg.* II, 25) la sua posizione è assai lontana da quella di Plotino [20], e le radici di essa sono da vedersi nella religiosità tardo-giudaica piuttosto che nella tradizione filosofica greca.

Più tardi, Plutarco, nel suo sforzo continuo di assimilazione di motivi culturali greci e non greci, paragonerà l'estasi dei misteri isiaci alla visione suprema del bello e del bene non solo secondo Platone, ma anche secondo Aristotele. In *De Iside et Osiride*, 382d, egli ne parla come di intuizione che è esperienza diretta, contatto, immedesimazione istantanea: « la contemplazione dell'intellegibile purissimo e semplice come lampo che trapassa l'anima in un sol attimo fa insieme toccare e vedere » [21]. Tuttavia anche l'entusiasmo isiaco è una sorta di possessione dall'esterno da parte della divinità; e manca a Plutarco tutto lo sfondo teorico che rende razionalmente coerente la concezione dell'estasi plotiniana. Più vicino a Plotino va, semmai, Numenio, per il quale si deve fare un più complesso discorso. Numenio descrive in effetti l'estasi come conoscenza di ciò ch'è assolutamente primo, anche se l'oggetto di tale conoscenza si configuri per lui in altra forma che non secondo Plotino. Egli non descrive, come Filone o Plutarco, un fenomeno di tipo squisitamente religioso, che assuma caratteri irrazionalistici e dinamici,

[20] Va radicalmente ridimensionata in proposito la tesi di H. Guyot, *Réminiscences*, pp. 69-77, il quale ha tentato un accostamento assai marcato fra questi due tipi di estasi ignorando il carattere del tutto diverso di quella filoniana, ma anche falsando in parte la prospettiva plotiniana.

[21] Ma Plutarco usa talvolta il termine anche in senso negativo (*tò ágan ekstatikón, De def. orac.* 437a, come « ciò che distrae eccessivamente », che fa uscire da sé in forma eccessiva). Qui più giustamente Guyot, *Réminiscences*, p. 81; il quale non ha però visto che ciò che egli dice di Plutarco per negare l'influenza del suo concetto di estasi-sacro entusiasmo su Plotino può essere applicato a Filone.

ma, come Plotino, qualcosa ch'è un punto d'arrivo ultimo della visione intellettiva.

Così, anche per Numenio, l'atto supremo del conoscere è una visione immediata del tutto tranquilla, un supremo colpo d'occhio che coglie una distanza ineffabile, come di chi riesca a cogliere con lo sguardo una nave lontanissima sul mare (fr. 2 D.P., da Eusebio, *Praep. evang.* XI, 21, 7): è un atto mediante il quale ci si intrattiene col Bene stesso in una solitudine indicibile, inenarrabile, divina (*áphatos, adiégetos, thespésios*), quella stessa solitudine in cui il Bene soggiorna nella sua pace perfetta. Quando Eusebio usa l'espressione *epì tê ousía*, in questo contesto stesso, sembra quasi che la dottrina di Numenio venga a coincidere con quella di Plotino, collocando il Bene « al di là dell'essere », « sopra l'essere ». Ma alla fine del discorso Eusebio stesso torna a definire il bene supremo come « ciò che veramente è », il che ci dimostra che la dottrina dell'Uno al di là dell'essere non è ancora maturata: la *ousía* di cui si parla nel primo caso è la realtà dell'universo, cui si contrappone l'essere in sé. Certo, Plotino ha ripreso da vicino l'espressione numeniana: se Numenio aveva detto del bene che esso è *epochoúmenon epì tê ousía* (« plana sulla realtà dell'essere stando al di sopra ») [22], troviamo qualcosa di molto simile in *Enn.* I, 1 [53], 8, 9: è ripetuta la parola *epochoúmenon*, ma è precisato sopra a quale essenza l'Uno-Bene « plani »: l'essenza intellegibile, ossia quella che « è » in senso autentico. Numenio è quindi l'autore che si avvicina di più a Plotino, e Plotino non si perita di riprendere anche alcune espressioni da lui, ma in pari tempo prendendo da lui le sue distanze: l'Uno-Bene non è per lui intelletto né « essere autentico », è

[22] Mi discosto dalla traduzione del Des Places (*Numénius, ad loc.*) seguendo quella che Bréhier dà del passo plotiniano, e che mi sembra meglio pertinente anche per Numenio.

ancora al di sopra di questi. Il ritorno all'Uno-Bene è pertanto argomentato da Plotino in una forma logicamente coerente che non poteva avere ancora in Numenio; e ciò anche se da Numenio possono venire a Plotino non solo espressioni verbali ma l'idea stessa della solitudine assoluta e suprema del principio, del carattere istantaneo del nostro raggiungerlo, della assoluta tranquillità di un atto estatico che si distingue nella maniera più rigorosa dalla « divina mania » del profeta o del poeta [23].

Si è cercata nelle Upanishad la spiegazione dell'estasi plotiniana, come atto di tranquillo annullamento di sé [24]; e si sono fatte valere di contro ragioni molto sensate: Plotino, anzitutto, appare immerso totalmente nella storia del pensiero greco, che non fa che commentare e alla quale tutto riconduce; greco, platonico, è il suo programma razionalistico di ricostruzione religiosa, in polemica con forme di misticismo di diversa provenienza. Certo, Plotino dimostrò interesse per l'India e la Persia, anche se è dubbio che il suo seguire Gordiano III nella spedizione fosse esclusivamente motivato dal desiderio di conoscere la filosofia indiana [25]; egli in questa spedizione non avvicinò certo mai brahmani, ed è acuta l'osserva-

[23] Il precedente del « sacro entusiasmo » del profeta o il suo parallelo può essere visto, nel pensiero greco, nell'entusiasmo poetico, teoria raccolta da Platone soprattutto nello *Ione* (la « divina mania »). Cfr. ampiamente per questo motivo Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cap. III, *passim*.

[24] Bréhier, *La philosophie de Plotin*, pp. 107 sgg., riprendeva nel 1922-23 (il libro, raccolta di lezioni tenute in quegli anni, fu poi pubblicato nel 1928) il tema della differenza radicale di Plotino su questo punto dal pensiero greco e della sua vicinanza con la mistica delle Upanishad. Distinguerebbe in particolare Plotino dalle altre forme di mistica corrente ai suoi tempi l'assenza in lui della figura di un mediatore fra umanità e divinità: osservazione giusta, ma che non autorizza a cercare fuori del pensiero greco l'ispirazione plotiniana. Cfr. A. H. Armstrong, *Plotinus and India*, « Class. Quart. », XXX (1936), pp. 22-9.

[25] In proposito Harder, *Z. Biogr. Plotins*, pp. 279-80.

zione fatta da uno studioso, che, in base a tutto l'atteggiamento di Plotino, avremmo dovuto attenderci da lui in questo caso che — coerentemente a una lunga tradizione greca consolidata — li assimilasse ai pitagorici [26]. Ma ciò non vuole ancora dire che in questo coerente programma di grecità non possano essersi insinuati motivi allotrii contro la stessa intenzione del suo sostenitore. E allora ciò che più vale è l'esame intrinseco del testo plotiniano, che ci porta nuovamente a escludere l'assoluta estraneità della teoria dell'estasi — un'estasi così concepita — alla filosofia del mondo classico. Novità e originalità, l'approfondimento e la scoperta di un nuovo senso del divino, e di conseguenza la proposta di un nuovo e diverso approccio dell'umano al divino, non rappresentano estraneità alla metafisica greca, ma sviluppo coerente di motivi in essa impliciti.

L'estasi plotiniana è la visione intellettuale di Platone rivissuta con lo spirito dell'uomo e del filosofo di età tardo-imperiale, in cui il senso del divino si è acuito, la religiosità si è impregnata di nuovo misticismo, la concezione dell'infinito e del trascendente ha assunto una dimensione fortemente dilatata. La teoria dell'estasi sta all'illuminazione platonica (la *éklampsis* della *VII Epistola*) come la teoria delle tre ipostasi sta a quella delle tre ipotesi del *Parmenide*; e Plotino e Porfirio non hanno torto nel richiamarsi, in proposito, a Platone. L'atto di intuizione supremo della mente deve cogliere ciò ch'è al di sopra del pensiero, ma ha, abbiam visto, una forma immediatissima e primitivissima di « coscienza di sé » [27];

[26] Armstrong, *Plotinus and India*, p. 24.

[27] Cfr. sopra, cap. IV, n. 18. Moltissimo è stato scritto sull'estasi plotiniana; per le influenze, attraverso il Medioevo, con la pur così diversa mistica cristiana cfr. ad es. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952, pp. XV-XVII; Henry, Intr. a MacKenna, *Enneads*, pp. LIV sgg. Dell'interpretazione del Gandillac vorrei sottolineare il ribadimento dell'unità della dottrina dell'estasi con l'intera filosofia di Plotino, ivi, p. XX.

e lo deve cogliere con un atto analogo: un atto che si elevi al di sopra del pensiero, puntualissimo, assolutamente immediato. L'Uno non è forma e quindi non ha nome né definizione: ma allora anche l'atto della mente che lo coglie deve essere non parola, non nome, non *lógos*, al di là del *lógos*, atto di silenzio attonito, di contemplazione rapita, di pausa totale del pensiero e dell'essere — e tuttavia un atto espresso dalla coscienza umana nella sua autonomia, in cerca del raggiungimento del proprio io più profondo.

Non si insisterà mai abbastanza sul carattere « razionalistico », nonostante la sua intensa religiosità, di questo « misticismo ». Il vero misticismo del III secolo, quello che vive tutt'intorno a Plotino e contro il quale egli combatte con i suoi discepoli una vibrata battaglia, è quello che richiede la mediazione arcana di un salvatore per raggiungere il divino, o che predica forme di sapienza arcana, inaccessibile, celata, conoscibile solo attraverso una « rivelazione », spesso legata ad una ritualistica per adepti. Ma Plotino non cerca mediatori fra il divino e l'umano, né si affida a rivelazioni extra-razionali o a forze irrazionali ed emotive. Il raggiungimento del fine, l'intuizione dell'ineffabile, si consegue mediante un esercizio di ascesi razionale e mediante le forze del proprio intelletto: è questo che conduce fino alle soglie dell'intuizione suprema, che lo supera di un balzo, ed è la sola, unica via per pervenirvi. Dopo Plotino, certo, il neoplatonismo conoscerà intorbidamenti teurgici; ma per Plotino la magia o teurgia può essere accettata forse in alcuni casi come pratica rituale, non contamina in alcun modo la purezza della visione filosofica. Anche Plotino cerca la « salvezza dell'anima »: ma la sua via alla salvezza dell'anima è universale. Al rito redentore e purificatore di più confessioni, alla teoria — cristiana e no — della mediazione redentrice, egli contrappone (e Porfirio lo seguirà, in questo, pur accentuando certe parziali concessioni al misticismo

magico) le ragioni di un universo metafisico governato da una legge razionale assoluta, in cui l'essere umano deve trarre dalla stessa essenza trascendente della sua anima, del suo vero io, la forza di arrivare — superando di un balzo l'intelletto stesso — al contatto immediato col divino.

CRONOLOGIA DELLA VITA

205 d. C.	Plotino nasce, probabilmente a Licopoli, da famiglia elevata.
232	Arrivo di Plotino ad Alessandria, per studiare filosofia. Suo successivo incontro con Ammonio Sacca, del quale si fa discepolo. Resterà alla sua scuola per 11 anni.
243	Parte al seguito dell'imperatore Gordiano III nella spedizione persica: secondo Porfirio, allo scopo di una conoscenza più diretta della filosofia persiana e di quella indiana.
244	Dopo l'uccisione di Gordiano III, fugge ad Antiochia, e ripara poi fortunosamente a Roma. Ivi apre la sua scuola.
244-253	Nel primo periodo di attività della scuola, Plotino non scrive, fedele all'impegno preso alla scuola di Ammonio con i condiscepoli Origene ed Erennio.
253	Inizio dell'attività scritta di Plotino, dopo che Origene per primo ha rotto il patto dell'astensione dallo scritto.
253-263	Primo decennio dell'attività scritta di Plotino. Sviluppo della sua scuola a Roma, cui prendono parte anche personaggi di rango senatoriale. Protezione e amicizia dimostrategli dall'imperatore Gallieno e dall'imperatrice Salonina.
263	Arrivo di Porfirio a Roma.
263-268	Residenza di Porfirio a Roma; Porfirio si fa revisore dei trattati via via scritti da Plotino. Periodo della grande polemica antignostica.
268	Crisi personale di Porfirio: Plotino gli consiglia di allontanarsi dalla scuola. Porfirio si trasferisce in Sicilia.
268-270	Ultimi anni della vita e dell'attività di Plotino. Crisi della scuola; perdita del favore imperiale dopo

l'uccisione di Gallieno e l'avvento del successore Claudio. Acuirsi della malattia di Plotino e suo ritiro in Campania, presso il discepolo e medico Eustochio.

270 Morte di Plotino.

TABELLA CRONOLOGICA DEGLI SCRITTI

Come si è ampiamente detto sopra (cap. III), dalla *Vita di Plotino* scritta da Porfirio abbiamo un'indicazione precisa circa l'ordine cronologico degli scritti del nostro filosofo; mentre del tutto diverso è l'ordine seguito da Porfirio nella redazione delle *Enneadi*. Si dà qui la tabella indicante la corrispondenza fra le due serie, osservando la tripartizione cronologica fissata da Porfirio stesso (scritti redatti prima dell'arrivo di Porfirio alla scuola di Plotino, a Roma; scritti redatti durante il periodo della permanenza di Porfirio nella scuola; scritti degli ultimi anni, inviati da Plotino a Porfirio residente in Sicilia).

Primo gruppo (253-263):

1 = I, 6	8 = IV, 9	15 = III, 4
2 = IV, 7	9 = VI, 9	16 = I, 9
3 = III, 1	10 = V, 1	17 = II, 6
4 = IV, 2	11 = V, 2	18 = V, 7
5 = V, 9	12 = II, 4	19 = I, 2
6 = IV, 8	13 = III, 9	20 = I, 3
7 = V, 4	14 = II, 2	21 = IV, 1

Secondo gruppo (263-268):

22 = VI, 4	30 = III, 8	38 = VI, 7
23 = VI, 5	31 = V, 8	39 = VI, 8
24 = V, 6	32 = V, 5	40 = II, 1
25 = II, 5	33 = II, 9	41 = IV, 6
26 = III, 6	34 = VI, 6	42 = VI, 1
27 = IV, 3	35 = II, 8	43 = VI, 2
28 = IV, 4	36 = I, 5	44 = VI, 3
29 = IV, 5	37 = II, 7	45 = III, 7

Terzo gruppo (268-270):

46 = I, 4	49 = V, 3	52 = II, 3
47 = III, 2	50 = III, 5	53 = I, 1
48 = III, 3	51 = I, 8	54 = I, 7

STORIA DELLA CRITICA

L'influenza di Plotino si è esercitata per lungo tempo sulla filosofia occidentale solo indirettamente; Agostino e Macrobio sembrano essere stati gli ultimi autori latini a conoscere direttamente Plotino, né è del tutto sicura la loro conoscenza dell'originale; fu probabilmente importante per loro il tramite sia dell'opera di Porfirio, sia del dotto traduttore Mario Vittorino. E sono stati quindi Agostino e Macrobio a trasmetter le *Enneadi* al Medioevo latino. È perciò d'obbligo cominciare la storia della critica moderna di Plotino col nome di Marsilio Ficino. Cosimo dei Medici possedeva, forse a partire dal 1441, un codice di Plotino (detto più tardi il cod. A) probabilmente acquistato da Niccolò Niccoli in ambiente bizantino. Dal 1460 in poi Marsilio Ficino sembra aver lavorato alla traduzione dell'opera; la traduzione comparve negli anni 1484-1486, il commento nel 1492. Era, questo, il vero atto di restituzione di Plotino alla cultura dell'Occidente latino, la sua reimmissione viva e diretta nel circuito delle idee. La traduzione latina conobbe una ristampa basileense nel 1559; ancora a Basilea nel 1580 fu finalmente pubblicata l'*editio princeps*, basata ormai su più manoscritti (giacché il possesso dei codici plotiniani provenienti dal distrutto impero bizantino si era accresciuto notevolmente nel corso del XVI secolo) ma non certo sui migliori, ad opera di Pietro Perna.

Nonostante l'interesse per la filosofia di Plotino

manifestato da alcuni fra i pensatori e i dotti più illustri del XVII e anche XVIII secolo (il Grozio, Cudworth, Berkeley; del Grozio possediamo, nelle *Philosophorum Sententiae de fato* — postumo, 1648 — una traduzione latina di *Enn.* III, 1), la vera rinascita dell'interesse per Plotino è in età romantica. La storiografia filosofica del sec. XVIII tende a svalutarlo. Più tardi, nelle *Lezioni sulla storia della Filosofia*, Hegel accuserà J. Brucker di avere inventato la storia della « setta eclettica » fondata da Potamone Alessandrino, in cui Plotino si troverebbe compreso; ma in realtà, se J. Brucker, nella sua *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leizpig 1842-44), intitola il capitolo comprendente la trattazione del neoplatonismo e di Plotino *De secta eclettica*, egli non fa che ereditare uno schema già formato nella storiografia filosofica fra tardo Cinquecento e primo Settecento. La setta eclettica o « potamonica » (curiosamente detta così sulla base di una notizia di Diogene Laerzio, *Vitae Philosorum*, *Proem.* 21, relativa a un oscuro filosofo Potamone di Alessandria, fondatore di una scuola detta appunto « eclettica », che nulla certo ha a che vedere col platonismo alessandrino) viene accusata di scarsa originalità filosofica e combinazione artificiosa di motivi disparati, oltre che di fantasticherie mistiche e contaminazione con dottrine orientali. La prima nuova presentazione scientifica di Plotino è della fine del XVIII secolo, reperibile nel *Geist der spekulativen Philosophie* di D. Tiedemann (1791). Dopo pochi anni W. G. Tennemann, nella sua *Geschichte der Philosophie* (1807) ne darà una trattazione da un punto di vista rigorosamente kantiano.

È comunque negli stessi anni il Romanticismo che porta ad una rinascita effettiva di Plotino: Schelling, Novalis, Friedrich Schlegel tornano a entusiasmarsi per il platonismo tardo, riprendendo tematiche interrotte dal Rinascimento o rimaste nei secoli seguenti relativamente isolate. Cominciano le traduzioni parziali di Plotino in lingue moderne, inglese e tedesco, fino a che F. Creuzer darà nel 1835 (ad Oxford, insieme con G. E. Moser) la prima edizione moderna delle *Enneadi*. La rinascita di Plotino si intreccia con la rinascita di Spinoza, che va ugualmente verificandosi in questi anni: Plotino e Spinoza saranno posti a paragone da F. Schlegel nelle *Lezioni* del 1804. Hegel dedica a Plotino un capitolo delle sue *Lezioni* sulla *Storia della Filosofia*, uscite poi postume nel 1833 (*Hegels Werke*, Jubilaeumausgabe XIX; trad. it. a cura di Codignola e Sanna, Firenze 1934, 1964²): ma la sua posizione si differenzia notevolmente da quella dei romantici. Hegel rimprovera a Plotino (il « torbido Plotino ») l'indeterminatezza concettuale, l'eccessivo uso delle immagini; ritiene che nel sistematismo di Proclo sia da vedersi l'autentica espressione e la più matura attuazione della filosofia neoplatonica. Il suo giudizio su Plotino e sul neoplatonismo resta comunque importante, in quanto pone decisamente fine all'interpretazione in senso eclettico-combinatorio e misticheggiante-orientaleggiante fino allora largamente invalsa nella storiografia più corrente. Anche a questo proposito Hegel raccoglie e convalida col crisma della sua autorità momenti e intuizioni dell'età romantica, pur traducendoli in diverso linguaggio e criticamente rivedendoli.

Nel XIX secolo ha inizio quella fase della storiografia filosofica e della filologia classicistica relativa a Plotino che ha ancora la sua prosecuzione ai nostri giorni. Già dalla prima edizione della *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1844-1852), opera destinata poi a così ampio sviluppo, Zeller rifiuta l'interpretazione tradizionale in senso eclettico, pur se certi limiti di questa continueranno a pesare sulla sua interpretazione filosofica di Plotino, e soprattutto rifiuta l'interpretazione orientaleggiante e in chiave mistica extra-greca; la sua influenza sarà importante sulla storia della filosofia seguente, e non solo in Germania (cfr. per la rivendica-

zione della grecità della filosofia di Plotino T. Whittaker, *The Neoplatonists*, Cambridge 1901). Tuttavia la questione non può dirsi chiusa: un fine e scaltrito interprete della filosofia plotiniana come E. Bréhier, nelle sue lezioni del 1922-23 passate poi a costituire il volume *La philosophie de Plotin* nel 1928, riproporrà il problema dell'influenza su Plotino (in particolare per la sua dottrina dell'estasi) della filosofia indiana; tesi che non mancherà di ridare attualità alla discussione sull'estraneità o meno di Plotino alla tradizione filosofica greca.

Per ciò che riguarda gli studi filologici relativi a Plotino dal secolo scorso ai nostri giorni, P. Vincenzo Cilento ha dato una limpida esposizione della questione in uno scritto del 1965, ristampato poi nei *Saggi su Plotino* del 1973. Più edizioni si sono seguite nel secolo scorso: profondamente innovatrice, rispetto a quella già citata di Creuzer-Moser, l'edizione di A. Kirkhoff, 1856, che poneva gli scritti in ordine cronologico anziché nell'ordine tradizionale, ma aveva il torto di congetturare eccessivamente sul testo, introducendo in esso una serie di improbabili atticismi. Queste congetture dovevano essere seguite dagli editori seguenti, F. H. Müller (1878-1880), R. Volkmann (1883-1884) e infine anche da E. Bréhier nella sua edizione nella *Collection Budé* delle Belles Lettres del 1928. Uscivano peraltro in proposito fra fine anni Trenta e inizio anni Quaranta due importanti studi di P. Henry, *Études Plotiniennes*, I, *Les états du texte de Plotin*; II, *Les manuscrits des Ennéades* (1938-1941), preparatori della fondamentale edizione del testo di Plotino a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Paris-Bruxelles 1951-1973 (*editio maior*): l'archetipo veniva ricostruito in questa edizione in modo estremamente rigoroso e con una tendenza marcatamente conservatrice rispetto alle edizioni ottocentesche. Gli stessi autori, nella *editio minor* dell'opera (Oxford 1964-82) hanno modificato il loro pensiero a proposito di diverse varianti; una

valutazione critica di queste autocorrezioni si ha nello scritto di Cilento sopracitato, che contiene a sua volta interessanti proposte; e del resto la traduzione italiana di Plotino dello stesso Cilento (Bari, 1947-48, 1973[2]) oltre a offrire un'appendice filologica, ha spesso, per l'interesse delle sue scelte, l'importanza di una vera e propria edizione.

La storia degli studi plotiniani ha conosciuto gli stessi problemi che si sono posti per altri grandi pensatori antichi, fra i primi Platone e Aristotele; li ha conosciuti con un certo ritardo, peraltro, perché il pregiudizio gravato a lungo sul neoplatonismo in genere ha fatto sì che l'attenzione della critica si rivolgesse alla filosofia di Plotino solo successivamente. Prima che certi schemi critici si applicassero all'opera di Plotino — quelli della composizione stratificata o dell'inautenticità parziale, quelli dello sviluppo o progresso interno delle teorie — la critica si è impegnata anzitutto nel chiarire a se stessa il carattere della filosofia plotiniana e neoplatonica; è per questo che non troviamo saggi di ricerca puntuale su Plotino nel senso anzidetto prima della fine del primo ventennio del XX secolo, mentre la critica tra fine XIX e inizio XX secolo appare piuttosto impegnata a rispondere a certe domande filosofiche generali: così, mentre Zeller, nonostante il superamento dell'interpretazione in pura chiave eclettica, ancora nella 4ª edizione di *Philosophie der Griechen* III, 2 (1902) fa così larga parte al vitalismo stoico nella formazione del neoplatonismo da esser portato a vedere questo come una sorta di « panteismo dinamico », altri interpreti parallelamente appaiono intesi alla scoperta della filosofia plotiniana come la forma più perfetta di metafisica trascendentistica che abbia dato il mondo antico: così E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, in *Ausgewälte Werke* XI, Leipzig 1899. La tentazione spiritualistica è forte: la tendenza, deviante, a trovare affinità fra metafisica di Plotino e metafisica cristiana è già viva nell'opera di A. Richter (*Neuplatonische*

Studien. Ueber Leben und Geistentwicklung des Plotin, Halle 1864-67) e continuerà soprattutto in Francia all'inizio del secolo, fino a giungere ad un'interpretazione in termini più religiosi che filosofici (cfr. ad es. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris (1921). La figura di Plotino, più che la filosofia di Plotino, è anch'essa al centro dell'interpretazione di M. Wundt, *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*, Leipzig 1919: Plotino maestro di vita religiosa, di etica, di vita pratica. È negli anni immediatamente seguenti alla prima guerra mondiale che troviamo per la prima volta sistematicamente applicati a Plotino schemi di interpretazione puntuale. Così nelle monografie di D. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1918, e F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921, come negli articoli di F. Thedinga su « Hermes », 1917-1919-1922, viene messo a fuoco il problema dell'autenticità e della composizione delle *Enneadi*, con atetesi di singole parti, con dubbi sulla cronologia resaci da Porfirio; i risultati sono talvolta distruttivi, le ipotesi fortemente congetturali; questa ipercritica sarà ridimensionata successivamente da Bréhier, Armstrong, Schwyzer.

I dati sicuri che possediamo sulla vita di Plotino non consentono molte ipotesi circa le successive fasi di svolgimento del suo pensiero: quelli che Porfirio ci indica come i primi scritti plotiniani sono stati da Plotino composti dopo i cinquant'anni, nella sua piena maturità. I criteri storicistici dello sviluppo interno hanno tuttavia trovato qualche appiglio anche in un'opera così unitariamente configurantesi sotto l'aspetto cronologico: così F. Heinemann ha creduto di poter individuare una fase « platonica precedente ad una più propriamente neoplatonica nella concezione plotiniana dell'Uno-Bene, o O. Becker ha ritenuto di poter vedere nella concezione dell'Uno, un progredire di Plotino verso la concezione dell'autocoscienza; Puech e Rist hanno pole-

mizzato circa una possibile trasformazione interna della teoria plotiniana della materia. Ma non sta tanto in queste congetture l'importanza della valutazione storica della filosofia di Plotino, quanto piuttosto nell'attenzione che la critica è andata sempre più sensibilmente portando alla sua formazione: è questa la forma nuova e moderna di indagine critica in cui viene recuperato il nucleo di verità nascosto nella tradizionale formula della « setta eclettica ». Lo studio rigoroso di Plotino richiede anzitutto la ricostruzione della tradizione platonica antecedente e il collocamento preciso del filosofo nel suo ambito. Così il fatto più importante nella storia recente di questi studi consiste nel formarsi della tendenza al riconoscimento del « platonismo medio » come preparazione al nuovo platonismo di Plotino e successori. Dal titolo fortunato dell'opera del Theiler che ha impostato in termini critici la questione, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930), si parla oggi di « preparazione » usando questo come termine tecnico.

Chi voglia avere un'idea dei dibattiti che hanno seguito l'opera del Theiler potrà ricorrere utilmente a una serie di monografie e raccolte di cui qui non si può accennare se non alle più importanti: P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, 1960[2]; Id., *From Plato to Plotinus*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966 (raccolta di scritti); H. Dörrie, *Platonica minora* (München 1976, anch'essa raccolta di scritti di varia data); per non dire dei due preziosi volumi degli « Entretiens de la Fondation Hardt », dedicati rispettivamente a *Recherches sur la tradition platonicienne* (« Entr. » III, Vandoeuvres-Genève, 1955) e a *Les sources de Plotin* («Entr.» V, ivi 1960). L'opera di H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, 1968[2], rappresenta una tendenza estrema, quella ad anticipare all'Accademia antica, e in particolare alla filosofia di

Senocrate, tutte le principali tematiche del medioplatonismo; benché alcuni momenti e spunti di questa tesi si fossero già manifestati precedentemente nel corso della storia della critica, Krämer è certamente lo studioso che ne ha dato la presentazione più sistematica. Né vanno dimenticati, anche se qui non può darsene trattazione particolare, gli studi relativi a determinati momenti controversi di questo sviluppo: gli studi relativi, ad esempio, a Posidonio, il cui ruolo nel corso di esse appare oggi assai più incerto di quanto non apparisse ancora alcuni decenni fa dopo gli studi di K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, e *Kosmos und Sympathie*, München 1926 (cfr. ancora il capitolo dedicato alla questione da W. Theiler, *Vorbereitung d. Neuplat.*) anche se forse è da moderarsi la demolizione troppo radicale di quelle tesi compiuta da M. Laffranque, *Poseidonius d'Apamée*, Paris 1964.

Attraverso tutti gli scritti citati (ottima idea d'insieme sulla questione si può avere da J. Dillon, *The Middle-Platonists*, London 1977, il quale tende per suo conto a ridare giusta importanza al platonismo alessandrino del I secolo; o da P. L. Donini, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982) si delinea la formazione storica del neoplatonismo in tutta la sua complessità di apporti, rivelando le sue radici sia in quel platonismo medio troppo a lungo confuso nella storia della critica col neopitagorismo, sia nel neopitagorismo stesso, continuatore di alcune importanti tematiche platoniche. Ancorarsi solidamente alla storia di questa fase di pensiero è opportuno contro la tentazione — che non cessa mai di ripresentarsi nella storia della critica plotiniana — di stabilire fuorvianti paralleli fra la metafisica di Plotino e altri aspetti del pensiero metafisico e spiritualistico, soprattutto cristiano, ad essi in realtà estranei. Ciò non solo in obbedienza al corretto principio metodologico secondo cui esperienze posteriori e derivate non sono buon metro di giudizio

per la valutazione di esperienze antecedenti (se il pensiero cristiano ha più tardi attinto tematiche o spunti al neoplatonismo, ciò non autorizza a far di esso un termine di confronto valido); ma anche e soprattutto in obbedienza ad una valutazione storico-culturale in termini rigorosi. Il trascendentismo plotiniano, infatti, è del tutto diverso dal trascendentismo cristiano, a monte del quale si delinea un'esperienza religiosa non solo a Plotino totalmente estranea ma ripugnante ai princìpi della sua filosofia. Plotino è figlio di una lunga e complessa tradizione di pensiero greco con la quale non cessa mai di misurarsi, e ad essa va correttamente ricondotto.

BIBLIOGRAFIA

AVVERTENZA La rassegna bibliografica che segue segnala la letteratura su Plotino a partire dall'inizio del XX secolo.

I. EDIZIONI CRITICHE

Plotin, *Ennéades*, ed. E. Bréhlier, Paris (Coll. Budé), 1924-1938 (1954-1963²).

Plotino, *Le Enneadi* (introduzione, testo critico, traduzione e note di G. Faggin), Milano 1947-48 *.

P. Henry - H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Paris-Bruxelles, I, 1951 (*Enn.* I-III); II, 1959 (IV-V); III, 1973 (VI) (*editio maior*).

P. Henry - H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, I, 1964 (*Enn.* I-III); II, 1977 (IV-V); III, 1982 (VI) (*editio minor*).

Plotinus, *The Enneads*, ed. transl. by A. H. Armstrong, Cambridge Mass.-London (Loeb Class. Library), 1966-67 **.

II. TRADUZIONI

Plotinus, *The Enneads*, ed. transl. by S. Mackenna, London 1926; revised edition by B. S. Page, foreword by E. R. Dodds, Intr. by P. Henry, London 1956, 1969 ***.

* Incompleta: arriva fino alla III *Enneade*.

** Anch'essa rimasta per ora incompleta (*Enneadi*, I-III); basata fondamentalmente sull'ed. Henry-Schwyzer.

*** A parte le traduzioni contenute in alcune delle edizioni sopracitate: quella francese dell'ed. Bréhier, quella italiana dell'ed. Faggin, e inglese dell'ed. Armstrong; per non dire delle traduzioni degli scritti antignostici.

R. Harder, *Plotins Schriften*, Leipzig 1930-37; Neubearbeitung v. R. Beutler u. W. Theiler, Hamburg 1956-71 (*Vita Plotini*, ed. Marg; *Indices* mit einem Uerbeblick über Plotins Philosophie und Lehrweise, unter Mitwirkung v. G. O'Daly) *.
Plotino, *Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, Bari 1947-49, 1973[2].

Edizioni e traduzioni parziali:
Porfirio, *Vita di Plotino e ordine dei suoi scritti*, ed. G. Pugliese Carratelli, trad. V. Cilento, Napoli 1946.
Porphyre, *La vie de Plotin*. I. Travaux préliminaires et index grec complet, par L. Brisson, M. O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien; préf. J. Pépin, Paris 1982.
R. Harder, *Plotins Schrift gegen die Gnostiker (Uebersetzung und Nachwort)*, « Die Antike », V (1929), pp. 53-84 (*Nachwort* poi in *Kleine Schriften*, ed. W. Marg, München 1960, pp. 296-302).
V. Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze 1971.
Plotin, *Traité sur les nombres (Enn. VI, 6 [34])*. Intr., texte grec., trad., comm., ind. grec par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H. D. Saffrey, A. Ph. Segonds, Paris 1980.

III. ANTOLOGIE

The Essence of Plotinus: Extracts from the Six Enneads and Porphyry Life of Plotinus, based on the transl. MacKenna, by G. H. Turnbull, New York-Oxford 1934.
The Philosophy of Plotinus. Representative Books of the Enneads, sel. trasl. by J. Katz, New York 1950.
Plotinus. A volume of selections in a new English Translation, by A. H. Armstrong, London 1953.
V. Cilento, *Antologia plotiniana*, Bari 1955.
R. Harder, *Auswahl aus Plotins Schriften*, Hamburg-Frankfurt a. M. 1958; überarb. v. W. Theiler - R. Beutler, Stuttgart 1973.

* Contiene gli scritti nell'ordine cronologico indicato da Porfirio nella *Vita Plotini*, e non nell'ordinamento porfiriano tradizionale.

IV. LESSICI

J. H. Sleeman - G. Pollet, *Lexikon Plotinianum*, Leiden 1980.
Per la cosiddetta « Teologia di Aristotele »:
Henry-Schwyzer, *Plotini Opera, editio maior*, II: *Plotiniana arabica, ad codicum fidem anglice vertit* G. Lewis.

V. STUDI D'INSIEME DELLA FILOSOFIA DI PLOTINO (compresi quelli contenuti in opere sul neoplatonismo)

T. Whittaker, *The Neoplatonists*, Cambridge 1901 (1918[2]).
A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907.
D. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1918 (1929[3]).
M. Wundt, *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*, Leipzig 1919.
F. Heinemann, *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921.
G. Faggin, *Plotino*, Milano 1927.
E. Morselli, *Plotino*, Milano 1927.
E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928 (tr. it., Milano 1976).
C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Roma 1938-39 (Napoli 1964[2]).
A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940 (rist. Amsterdam 1967).
W. Theiler, *Plotin und die antike Philosophie*, « Museum Helveticum », I (1944), pp. 209-25 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 140-59).
L. Pelloux, *Plotino*, Brescia 1945.
P. J. Jensen, *Plotin*, Kobenhaun 1948.
J. Katz, *The Philosophy of Plotinus*, New York 1950.
H. R. Schwyzer, *Plotinos*. Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft*, XXI, 1 (1951), coll. 471-592.
M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.
P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism. An introductory Study*, Cambridge 1952.

H. Dörrie, *Plotin Philosoph und Theologe*, in *Die Welt als Geschichte*, Stuttgart 1963 (= *Platonica minora*, München 1976, pp. 361-74).
P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963.
V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963.
A. H. Armstrong, *Plotinus*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967.
P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1968 (1976^{2}).
R. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris 1970.
J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.
R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972.
G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1978, IV, pp. 471-616.

Di particolare interesse biografico *:
R. Harder, *Plotins Leben, Wirkung und Lehre* (*Einleitung zu Plotin, Auswahl,* = *Kleine Schriften*, pp. 257-74).
H. P. L'Orange, *The Portrait of Plotinus*, « Cahiers Archéol. », V (1951), pp. 15-30.
P. Henry, *La dernière parole de Plotin*, « Studi Classici e Orientali », II (1953), pp. 113-30.
P. Merlan, *Plotinus and Magic*, « Isis », XLIV (1953), pp. 341-8.
A. H. Armstrong, *Was Plotinus a Magician?*, «Phronesis», I (1955-6), pp. 73-9.
R. Harder, *Zur Biographie des Plotins*, in *Kleine Schriften*, pp. 275-95 **.
T. D. Barnes, *The Chronology of Plotinus' Life*, «Gr. Rom. Byzant. Studies», XVII (1976), pp. 65-70.

VI. STUDI SU ASPETTI DELLA FILOSOFIA DI PLOTINO

T. Gollwitzer, *Plotins Lehre von der Willensfreiheit*, Kempten 1900 (Kaiserlautern 1902^{2}).

* Oltre alla Introduzione di E. Bréhier a Plotin, *Ennéades*, I, che contiene una efficacissima descrizione storico-biografica della figura di Plotino e della sua scuola; e alla voce di R. H. Schwyzer, in « Real-Encycl », XXI.
** Postumo; non pubblicato in precedenza.

H. Guyot, *La génération de l'Intelligence par l'Un chez Plotin*, « Revue Néoscholastique », XII (1905), pp. 55-59.
H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris 1906.
H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris 1906.
M. L. Testa, *La teoria della contemplazione e dell'estasi in Plotino*, Pavia 1906.
J. Cochez, *Plotin et les mystères d'Isis*, «Rev. Néoschol.», XVIII (1911), pp. 328-40.
B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, Cambridge 1912.
E. Thiel, *Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin*, « Arch. Gesch. Philos. », XXVI (1913), pp. 48-55.
H. F. Müller, *Plotinische Studien I. Ist die Metaphysik des Plotins ein Emanationsystem?*, «Hermes», XLVIII (1913), pp. 408-25.
J. Cochez, *Les religions de l'empire dans la philosophie de Plotin*, in *Mélanges d'histoire offerts à Chr. Moeller*, Louvain-Paris 1914.
H. F. Müller, *Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit*, « Neue Jahrbücher f. Klass. Altertum », XXIII (1914), pp. 462-88.
H. F. Müller, ΦΥΣΙΣ *bei Plotinos*, « Rheinisches Musem f. Philologie », LXXI (1916), pp. 232-45.
H. F. Müller, *Zu Plotins Metaphysik*, « Hermes », LI (1916), pp. 319-20.
H. F. Müller, *Plotinos über die Unsterblichkeit (Enn. IV 7)*, « Sokrates », VII (1919), pp. 177-87.
J. Souilhé, *La mystique de Plotin*, « Rev. d'Ascétique et de Mystique », III (1921), pp. 179-85.
R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, 1967^{2}.
R. Arnou, ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ. *Études de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921.
O. Soehngen, *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig 1923.
C. Guzzo Capone, *La psicologia di Plotino*, Napoli 1926.
J. Wolf, *Der Gottesbegriff in Plotinos*, Bonn-Leipzig 1927.
E. Morselli, *Plotino e la vita interiore*, « Rivista di Filosofia », XIX (1928), pp. 20-48.

E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One*, «Class. Quarterly», XXII (1928), pp. 129-42.
P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik Plotins*, Tübingen 1929.
G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt*, Tübingen 1929.
P. Henry, *Le problème de la liberté chez Plotin*, « Revue Néoscolastique de Philosophie », VIII (1931), pp. 50-79, 180-215, 318-39.
R. E. Witt, *The plotinian Logos and its stoic Basis*, «Class. Quart.», XXV (1931), pp. 103-11.
E. Morselli, ΠΡΑΤΤΕΙΝ, ΠΟΙΕΙΝ, ΘΕΟΡΕΙΝ, « Riv. Filos. », XXII (1931), pp. 132-42.
G. Capone Braga, *Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell'universo nella filosofia di Plotino*, « Riv. Filos. », XXIII (1932), pp. 106-25.
M. De Corte, *Technique et fondement de la purification plotinienne*, « Revue d'Histoire de la Philosophie », V (1931), pp. 42-74 (= *Aristote et Plotin*, Paris 1935, pp. 177-227).
M. De Corte, *La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle*, « Rev. d. Philosophie », XXXII (1932), pp. 323-67 (= *Aristote et Plotin*, pp. 229-90).
E. Krakowsky, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris 1933.
E. Peterson, *Herkunft und Bedeutung der* ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ - *Formel bei Plotin*, «Philologus», LXXXVIII (1933), pp. 30-41.
A. H. Armstrong, *Plotinus and India*, « Class. Quart », XXX (1936), pp. 22-9.
R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, « Hermes », LXXI (1936), pp. 1-10 (= *Kleine Schriften*, pp. 303-13).
A. H. Armstrong, *'Emanation' in Plotinus*, « Mind », XLVI (1937), pp. 61-6.
C. Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin*, « Bulletin Ass. G. Budé », LXI (1938), pp. 13-46.
O. Becker, *Plotinus und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940.
M. Burque, *Un problème plotinien: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation*, « Rev. University Ottawa », X (1940), pp. 141-76.
L. Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Milano 1941.

K. H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt a. M. 1942 (1957[2], 1966[3]).
G. H. Clark, *Plotinus' Theory of empirical Responsability*, « New Scholasticism », XVII (1943), pp. 16-31.
H. R. Schwyzer, *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*, « Mus. Helveticum », I (1944), pp. 87-99.
V. Cilento, *Contemplazione*, « La Parola del Passato », I (1946), pp. 197-221 (= *Saggi su Plotino*, Milano 1973, pp. 5-23).
E. Bréhier, *Mysticisme et doctrine chez Plotin*, « Sophia », XVI (1948), pp. 182-6.
G. Solinas, *La dottrina delle categorie nella filosofia di Plotino*, « Annali Università di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia », XVII (1950).
R. Arnou, *L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence. Quelques considérations sur la nature de l'intelligence selon Plotin*, in *Mélanges J. Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, II, pp. 249-62.
J. Katz, *Plotinus' Search for the God*, New York 1950.
O. Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, « Annuaire École des Hautes Études, sect. sciences religieuses », Paris 1950.
J. Murray, *The Ascent of Plotinus to God*, « Gregorianum », XXXII (1951), pp. 223-46.
H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, « Harvard Theological Review », XLV (1952), pp. 115-130.
G. A. Levi, *L'Uno e il Bene in Plotino*, « Humanitas », VIII (1953), pp. 257-65.
J. Trouillard, *La présence de Dieu selon Plotin*, « Revue de Métaphysique et de Morale », LIX (1954), pp. 38-45.
E. de Keyser, *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain 1955.
G. Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien der ontologischen Problematik in der spätplatonischen Philosophie*, Basel 1955.
J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955.
J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.
J. Pépin, *Plotin et les mythes*, « Revue philosophique de Louvain », LIII (1955), pp. 5-27 (= *Mythe et Allégorie*, Paris 1958, pp. 190-209).

E. R. Dodds, *Notes on Plotinus, Ennead III, 8*, « Studi Italiani Filologia Classica », XXVII-XXVIII (1956), pp. 108-13.
J. Moreau, *L'Un et les êtres selon Plotin*, « Giornale di Metafisica », XI (1956), pp. 204-24.
J. Moreau, *Plotin et l'intériorité spirituelle (à propos des thèses de M. J. Trouillard)*, « Les Études Philosophiques », XI (1956), pp. 473-8.
J. Pépin, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'Intelligence et l'intelligible chez Plotin et dans le Néoplatonisme*, « Revue de philosophie de la France et de l'étranger », CXLVI (1956), pp. 36-64.
C. Rutten, *Dialectique et procession chez Plotin*, Paris 1956.
J. Trouillard, *La médiation du verbe selon Plotin*, « Rev. de Philosophie France étr. », CXLVI (1956), pp. 65-73.
W. Eborowicz, *La contemplation selon Plotin*, « Giornale di Metafisica », XII (1957), pp. 472-518; XIII (1958), pp. 42-82.
A. N. M. Rich, *Réincarnation in Plotinus*, « Mnemosyne », IV, 10 (1957), pp. 232-8.
C. Rutten, *Le genre et la différence selon Plotin*, in *Hommages à L. Graulich*, Lièges 1957, pp. 639-48.
W. Cariddi, *Il problema dell'esistenza umana nel pensiero di Plotino*, Bari 1958.
F. Solmsen, *Plotinus 6, 9, 7*, « Classical Philology », LIII (1958), p. 245.
J. Trouillard, *Contemplation et unité selon Plotin*, in *De la connaissance de Dieu*, Bruges 1958, pp. 161-75.
W. Himmerisch, *Eudaimonia: die Lehre des Plotins von der Selbstwirklichung des Menschen*, Würzburg 1959.
E. R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, « Journal of Roman Studies », L (1960), pp. 1-7.
A. H. Armstrong, *The background of the Doctrine 'that the Intelligibles are not outside the Intellect'*, in *Les sources de Plotin*, « Entretiens sur l'antiquité classique », V (1957), Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 391-413.
V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, ivi, pp. 243-310 (= *Saggi su Plotino*, pp. 43-62).
E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, ivi, pp. 1-32.
H. Dörrie, *Die Frage nach dem Trascendenten im Mittelplatonismus*, ivi, pp. 191-223.

R. Harder, *Quelle oder Tradition?*, ivi, pp. 325-32.
P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, ivi, pp. 427-44.
P. Hadot, *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, ivi, pp. 105-41.
H. C. Puech, *Plotin et les gnostiques*, ivi, pp. 159-74.
H. R. Schwyzer, *'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin*, ivi, pp. 341-78.
W. Theiler, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, ivi, pp. 63-86.
W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », XV (1961), pp. 334-62.
J. M. Rist, *Plotinus on Matter and Evil*, « Phronesis », VI (1961), pp. 154-66.
C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris 1961.
J. Trouillard, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, « Rev. Philos. Louvain », LIX (1961), pp. 431-44.
J. M. Rist, *The Indefinite Dyad and intelligible Matter in Plotinus*, « Class. Quart. », N.S. XII (1962), pp. 99-107.
G. Bruni, *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, « Giorn. Crit. Filos. Ital. », XLII (1963), pp. 22-45.
V. Cilento, *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, « Par. Pass. », XVIII (1963), pp. 94-123 (= *Saggi su P.*, pp. 97-122).
A. N. M. Rich, *Body and Soul in the Philosophy of Plotinus*, « Journal History of Philosophy », I (1963), pp. 1-15.
J. M. Rist, *Forms of Individuals in Plotinus*, « Class. Quart. », N.S. XIII (1963), pp. 223-31.
H. R. Schwyzer, *Sieben* ἅπαξ εἰρημένα *bei Plotin*, « Mus. Helvet. », XX (1963), pp. 186-95.
P. P. Matter, *Zum Einfluss des platonischen Timaeus auf das Denken Plotins*, Winterthur 1964.
P. Merlan, *Aristotle Met. A 6, 987b 20-25 and Plotinus Enn. V, 4, 2, 8-9*, « Phron. », IX (1964), pp. 45-7.
P. Merlan, *Plotinus and the Jews*, « Journ. Hist. of Philosophy », II (1964), pp. 15-21.
J. M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, « Phoenix », Suppl. VI, Toronto 1964.

E. W. Warren, *Consciousness in Plotinus*, « Phron. », IX (1964), pp. 83-97.
H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantikischen Denken*, in *Parusia, Festgabe Hirschberger*, Frankfurt a. M. 1965, pp. 119-41 (= *Platonica minora*, pp. 70-85).
R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.
E. W. Warren, *Memory in Plotinus*, « Class. Quart. », N.S. XV (1965), pp. 252-60.
H. J. Blumenthal, *Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?*, « Phron. », XI (1966), pp. 61-80.
H. R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966.
E. W. Warren, *Imagination in Plotinus*, « Class. Quart. », N.S. XVI (1966), pp. 277-85.
E. B. Costello, *Is Plotinus inconsistent on the Nature of Evil?*, « International Philosophical Quarterly », VII (1967), pp. 483-97.
J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.
J. M. Rist, *Integration and the undescended Soul in Plotinus*, « Amer. Journ. Philology », LXXXVIII (1967), pp. 410-22.
B. Salmona, *La libertà in Plotino*, Milano 1967.
P. S. Mamo, *Forms of Individuals in the Enneads*, « Phron. », XIV (1969), pp. 77-96.
L. Tarán, *Plotinus and the* ὑπερουράνιος τόπος *of the Phaedrus*, « Classica et Mediaevalia », XXX (1969), pp. 258-62.
H. Buchner, *Plotinus' Möglichkeitslehre*, München-Salzburg 1970.
H. Dörrie, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, « Rev. Intern. Philos. », XXIV (1970), pp. 217-35 (= *Platonica minora*, pp. 390-405).
J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2)*, « Rev. Intern. Philos. », XXIV (1970), pp. 304-20.
J. M. Rist, *Ideas of the Individuals in Plotinus. A Reply to Dr. Blumenthal*, « Rev. Intern. Philos. », XXIV (1970), pp. 298-303.

D. Roloff, *Plotin: die Grossschrift III 8, V 8, V 5, II 9*, Berlin 1970.
W. Theiler, *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin*, « Rev. Intern. Philos. », XXIV (1970), pp. 290-7.
J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the embodied Soul*, The Hague 1971.
I. Igal, *La genesis de la Inteligencia en un pasaje de las Eneadas de Plotino (V.1.7. 4-35)*, « Emerita », XXXIX (1971), pp. 129-57.
A. Klessidou-Galanou, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, « Rev. Études Grecques », LXXXIV (1971), pp. 384-96.
A. H. Armstrong, *Eternity, Life and Movement in Plotinus account of* νοῦς, in *Colloques de Royaumont: le Néoplatonisme* (1969), Paris 1971, pp. 67-74.
P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, ivi, pp. 101-8.
N. Baladi, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, ivi, pp. 89-97.
H. Blumenthal, *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*, ivi, pp. 55-63.
V. Cilento, *Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino*, ivi, pp. 37-43 (= *Saggi su P.*, pp. 255-9).
J. L. Fischer, *La signification philosophique de néoplatonisme*, ivi, pp. 147-50.
H. Jonas, *The Soul in gnosticism and Plotinus*, ivi, pp. 45-53.
D. O'Brien, *Plotinus on Evil*, ivi, pp. 113-46.
J. M. Rist, *The Problem of Otherness in the Enneads*, ivi, pp. 77-87.
P. M. Schuhl, *Plotin et la biologie* (ivi, rés., p. 111).
A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leiden 1972.
H. Seidl, *A proposito della via filosofica all'unità interiore secondo Plotino, Enn. VI, 9*, « Proteus », III, 8 (1972), pp. 3-9.
V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
A. H. Armstrong, *Elements in the Thought of Plotinus at variance with classical Intellectualism*, « Journ. Hellenic Studies », XCIII (1973), pp. 13-22.
A. López-Eire, *Plotino frente a sus fuentes*, « Boletin Instituto Estudios Helenicos » (Barcelona), VII (1973), pp. 65-77.

P. M. Schuhl, *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin*, « Studi Intern. Filosofia », V (1973), pp. 71-84.
D. O'Meara, *À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (Enn. IV 8 [6] 1, 1-11)*, « Mnemosyne », IV, 27 (1974), pp. 238-44.
G. Calogero, *Plotino, Parmenide e il 'Parmenide' Platone*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Atti convegno internazionale Accademia dei Lincei, Roma, ottobre 1970), Roma 1974, pp. 49-59.
H. J. Blumenthal, *Nous and Soul in Plotinus: some Problems of Demarcation*, ivi, pp. 203-19.
D. V. Dzohadze, *La dialettica in Plotino*, ivi, pp. 91-108.
A. H. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, ivi, pp. 171-94.
H. Dörrie, *Plotino, tradizionalista o innovatore?*, ivi, pp. 195-202 (= in tedesco, *Tradition und Erneuern in Plotins Philosophieren, Platonica minora*, pp. 375-89).
G. J. P. O'Daly, *The Presence of the One in Plotinus*, ivi, pp. 159-70.
G. Pugliese Carratelli, *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, ivi, pp. 61-70.
J. Daniélou, *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*, ivi, pp. 485-92.
J. Rist, *Plotinus and Augustine on Evil*, ivi, pp. 495-508.
A. H. Armstrong, *Beauty and the discovery of Divinity in the Thought of Plotinus*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C. J. De Vogel*, Assen 1975, pp. 155-63.
T. G. Sinnige, *Metaphysical and personal Religion in Plotinus*, ivi, pp. 147-54.
M. van Straaten, *On Plotinus IV, 7 (2), 8*[3], ivi, pp. 164-170.
C. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975.
R. Mortley, *Negative Theology and Abstraction in Plotinus*, « Amer. Journ. Philol. », XCVI (1975), pp. 363-377.
D. J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden 1975.
N. Petruzzellis, *Plotino e la problematica assiologica*, « Rassegna Storia Filosofia », XXVIII (1975), pp. 101-4.

P. Aubenque, *Plotin et la philosophie de la temporalité*, « Diotima », IV (Proceed. of the Philos. Meeting on Neoplatonism, Corfù 1975) (1976), pp. 78-86.
N. C. Bassacou-Caragouni, *Observation sur la descente des âmes dans le corps chez Plotin*, ivi, pp. 58-69.
E. Moutsopoulos, *Dynamic Structuralism in the Plotinian Theory of the Imaginary*, ivi, pp. 11-22.
P. M. Schuhl, *La descente de l'âme selon Plotin*, ivi, pp. 65-8.
C. L. Miller, *Union with the One: Enneads 6, 9, 8-11*, « The New Scholasticism », LI (1977), pp. 182-95.
J. M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978.
M. Di Pasquale Barbanti, *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, Catania 1978.
J. Fielder, *Plotinus' Reply to the Arguments of Parmenides 130a-131d*, « Apeiron », XII (1978), pp. 1-5.
A. H. Armstrong - R. Ravindra, *The dimension of self. Buddhi in the Bagavad-Gita and psyche in Plotinus*, « Religious Studies », XV (1979), pp. 327-42.
R. Pépin, *Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin sur les nombres, VI, 6 (34)*, « Phron. », XXIV (1979), pp. 197-208.
M. I. Santa Cruz de Prunes, *La génèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (préf. Hadot), Paris 1979.
T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979.
R. Ferverda, *L'incertitude dans la pensée de Plotin*, « Mnemos. », XXXIII (1980), pp. 119-27.
M. Di Pasquale Barbanti, *La metafora in Plotino*, Catania 1981.
M. Massagli, *L'Uno al di sopra del Bello e della bellezza nelle Enneadi di Plotino*, « Riv. Filos. Neoscolast. », LXXIII (1981), pp. 111-31.
T. Gelzer, *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, « Mus. Helvet. », XXXIX (1982), pp. 101-31.
M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982.

VII. STUDI FILOLOGICI, QUESTIONI DI AUTENTICITÀ *

F. Thedinga, *Plotin oder Numenios? Eine Abhandlung*, « Hermes », LII (1917), pp. 592-612; LIV (1919), pp. 249-78; LVII (1922), pp. 189-218.
P. Henry, *Récherches sur la 'Préparation évangelique' d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris 1925.
P. Henry, *Études plotiniennes* I: *Les états du texte de Plotin*, Paris 1938.
P. Henry, *Études plotiniennes* II: *Les manuscrits des Ennéades*, Paris 1941.
H. R. Schwyzer, *Die älteste Plotin-Handschrift*, « Rh. Museum f. Philol. », XCIII (1950), pp. 154-8.
V. Cilento, *Storia del testo delle Enneadi*, « Riv. Filol. Istr. Class. », XCIII (1965), pp. 369-79 (= *Saggi su P.*, pp. 337-48).
H. R. Schwyzer, *Nachlese zur indirekten Ueberlieferung des Plotin-Textes*, « Mus. Helv. », XXVI (1969), pp. 252-70.

Sulla 'Teologia di Aristotele':
P. Henry, *Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin*, « Bull. Ass. G. Budé », LX (1937), pp. 310-342.
S. Pines, *Les textes arabes dits plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le Néoplatonisme grec*, in *Colloques de Royaumont - Le Néoplatonisme*, Paris 1971, pp. 303-313.
P. Thillet, *Indices porphyriens dans la 'Théologie d'Aristote'*, ivi, pp. 293-302.

VIII. SÛLLA FORTUNA DI PLOTINO

P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain 1934.
M. Schiavone, *Plotino nell'interpretazione dello Hegel*, « Riv. Filos. Neoscolast. », XLIV (1952), pp. 97-108.

* A parte quelle trattazioni che sono contenute in opere d'insieme (la citata Introduzione del Bréhier, la monografia di F. Heinemann ecc.).

A. H. Armstrong, *The Plotinian doctrine of Nous in patristic Theology*, « Vigiliae Christianae », VIII (1954), pp. 234-8.
R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959.
C. Rutten, *La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin*, « Rev. Philos. Louvain », LVIII (1960), pp. 430-52.
W. Beierwaltes, *Hegel und Plotin*, « Rev. Intern. Philos. », XXIV (1970), pp. 348-57.
W. Beierwaltes, *Schelling und Plotin*, in *Platone e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 605-18.
V. Cilento, *Presenza di Plotino nel mondo moderno*, ivi, pp. 13-30 (*Saggi su P.*, pp. 315-33).
E. Garin, *Plotino nel Rinascimento*, ivi, pp. 537-51.
A. Guzzo, *Plotino in Bruno e Spinoza*, ivi, pp. 555-96.
F. Rosenthal, *Plotinus in Islam: the Power of Anonymity*, ivi, pp. 437-46.
I. Gobry, *Dieu est volonté. Récherches sur l'influence exercée par Plotin sur l'école reflexive française en ce qui concerne la théorie de la liberté divine*, « Diotima », IV (1976), pp. 115-25.
R. Witt, *Platonism after Plotinus*, ivi, pp. 87-97.
H. M. Baumgartner, *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionformen bei J. G. Fichte und Plotin*, « Zeitschr. f. Philos. Forschung », XXXIV (1980), pp. 321-42.

IX. RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE, STORIA DELLA CRITICA PLOTINIANA

Bulletin critique des études plotiniennes, par P. Henry, « Nouvelle Revue Théologique », LIX (1932), pp. 707-735, 785-803, 906-25.
A. Mansion, *Travaux sur l'oeuvre et la philosophie de Plotin*, « Rev. Néoscol. », XLII (1939), pp. 229-51.
C. Rutten, *Chronique bibliographique. Plotin et le Néoplatonisme*. I, *Plotin*, « Association des Classiques de l'Université de Liège - Bulletin Semestriel », IX (1961), pp. 83-97.
A. Bonetti, *Studi intorno alla filosofia di Plotino*, « Riv. Filos. Neoscolast. », LXIII (1971), pp. 487-511.

B. Mariën, *Bibliografia critica degli studi plotiniani*, in Plotino, *Enneadi*, III, 2 (trad. it. V. Cilento), 1973², pp. 399-622 *.
M. Di Pasquale Barbanti, *Venticinque anni di studi plotiniani in Italia*, « Teoresi », XXIX (1974), pp. 275-306.
V. Verra, *Il neoplatonismo*, in *Questioni di storia della storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, I: *Dai presocratici a Occam, a cura di V. Mathieu*, Brescia 1975, pp. 399-444.

* A questa si rimanda soprattutto, come fondamentale entro i suoi limiti cronologici, a integrazione della presente bibliografia, che non può non avere carattere selettivo.

INDICE

Plotino